





# نظريّة القسيمة في الفكر المعاصر

وكتبه صلاح قنقوة

١٩٨١



٢١ شارع كامل عيسى بالنجاة  
ت. ١١٦٠٢١ - القاهرة

## اهـءاء

الى اسءاىءى الءلىل الءءور ءوءىء الطوىل اول من ءىء الطرىء ؁ ء  
اللغة العربىة ؁ امام السالكىن فى ءرب « نظرىة القىمة » ؁ وافاض على من  
سءاء علمه وءلقه .

ارءو ان ىءىبل هءه ءءرة المءواضع من سابء عرسه ورعاىته . . .  
صلاء ءقصوه

## مقدمة

تتصدر «القيمة» مكانا رفيعا في أحاديثنا المعتادة وجوانب سلوكنا اليومية، كما تشغل مساحة فسيحة من موضوعات البحث في العلوم الاجتماعية ، وتحظى باهمية خاصة في الدين ، والفن ، والفلسفة .

وقد أوشك أن يكون الحديث فيها كالحديث في « الطب » الذي يشارك فيه الجميع دون حرج ، أو خشية اتهام بعدم التخصص .

وربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم شيوعا وانتشارا ، هو ما لكفاه في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه ، ويتوجه بإيقاع كلماته وجرسها الى صيوان الأذن ، وينشد في النهاية إعجابا خوريا . ويعتمد هذا الأسلوب السائد على اشتغال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالأمصاب النارية التي تزدان بها السماء في أيام الأعياد والمهرجانات . وتقضى بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يلوى ويخفت مع اسدال الستار .

وتظل القيمة على هذا النحو مفهوما راوغا ومثيرا للخصومة الفكرية . ولعل السبب في هذا الاضطراب والتضارب هو الخلط بين مجالين . الأول هو مجال « الممارسة » اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الاعلام والمؤسسات الدينية ، وقواعد العمل ، والذوق الشائع .

أما المجال الثاني فهو مجال « الدراسة » حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو مختلف يفصل البحث في طبيعة القيمة وأنماطها ومصادرها .

وقد يتبادر الى الأذهان أن ثمة طريقتين أو اتجاهين للنظر في القيمة ، ولا بد للباحث أن ينضم الى واحد منهما . الاتجاه الأول هو الذي يطلق بعيدا في سموات مثالية بأذلا أقصى الجهد في انتزاع استقلال القيم وعزلها عما قد ينسبها من أصول مادية واقعية لكي يخلص لها وجودها الروحي الخاص في عالم المثل الجليل .

على حين يقف الاتجاه الآخر على الطرف المقابل حيث يعدد القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وتغزو العلاقة شغافة صريحة بين القيم والسلوك العملي المباشر .

غير ان هذا الكتاب محاولة لاثبات عجز هذا الاستقطاب عن استيعاب  
كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة .

والكتاب لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر الا ريثما يكشف عن الطابع  
الاشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضى بعدئذ الى اقتراح  
وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسائلها من منظور انساني  
شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها الى تصور مركب .  
ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الانساني ، او  
خصيصة من بين خصائص اخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الانسان ،  
واسلوب فاعليته معا . ويسعى الكتاب في نهاية الامر ان يؤكد هذا التصور عندما  
يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم وعلى اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل  
كتب اخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نفلت  
من مواجهتها سواء في الفكر او السلوك .

القاهرة في مارس ١٩٨١

صلاح قنصوه

# الفصل الأول

## مشكلة القيمة

---

تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن .

١. — ميلاد نظرية القيمة .
٢. — القيمة بين الاقرار والانتكار .
٣. — مكانة القيمة من المذهب الفلسفى .
٤. — مسائل القيمة ومباحثها .





## تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن .

يقتارع انسان العصر توزع في الاهداف والغايات يجد صدهاء في داخله تمزقا وقلقا : ويشغل رغبة مشحوبة في بلوغ التكامل والوحدة حتى يتهيأ له السلام مع النفس والعالم جميعا .

كما يتقاسم الانسان احساس بضالته في هذا الكون الخسيع في نفس الوقت الذي يشعر فيه بأهمية دوره في هذا الكون نفسه .  
ولا يملك الانسان في الحالى سوى فاعليته ووعيه اذ الذين يحملونه على تدبير أمر نفسه ، والتماس طريق وأمانة في شعاب عالم لا يكثرث به .

غير أن ظللا كثيفا ، كما يقول الشاعر النوبت ، يحيط بين الرغبة والفعى أو بين الأمل والإنجاز .

ولعل القيم الانسانية هي الشئاع الذى قد يبدد هذا الظل .  
فالسؤال عما ينبغي أن يتخذه الانسان من موقف أزاء هذا العالم المضطرب بالأهوار والثورات في مسائل ما علبات الانسان فكراً وسلوكاً ، هو سؤال ينتمى الى مجال القيم . فهل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه تهمله أنفسنا : ما هي قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نخطئ ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

ويشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذى نشأ عن التطبيقات العلمية المترايدة . فإذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطاً لوجود القيم الشخصية نفسها ، فإن كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام

نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى إلى الاضطراب والتخبط في مقاييس القيمة ومستوياتها التي تحظى بالقبول (١) ولهذا يعتمد مستقبل مدنيّتنا الحاضرة في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده انقاذ القيم وضونها من الأخطار التي تحدق بها اليوم .

فاذا ما بدأت الحركة العلمية بالفيزياء ، وكان برنامج « بيكون » هو السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفسه ، والا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها ، وهذه هي مهمة دراسة القيم ، لأنه لا يتيسر التحكم في الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه (٢) .

فهذه القيم ، كما يقول د . زكي نجيب محمود ، تقوم في نفس الانسان بالتأثير الذي يقوم به الربان في السفينة ، يجزيها ويؤسّسها عن قصد مرسوم ، واني هدف معلوم ، ففهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التي تملك بزمامه وتوجيهه (٣) .

بل هي كذلك تقوم بالقوة نفسها في حراسة قاريخ فكر الانسان ، كهي بمثابة الفروض والآراء التي تقتضي التحقيق والاثبات . ومثل هذه القيم كما يقول « وينر » Wiener تتجلى في صور متباينة متفاوتة وتوجيه الاعلان والاضمار في المذاهب والفروقات التي تدور حول فهم الطبيعة البشرية (٤) .

١ — M. Jeffreys, Personal Values in the Modern World, p. 3.

٢ — R. Perry, General Theory of Value, pp. 11 — 12.

٣ — د . زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن ، ص ٦٨ — ٦٥ .

٤ — Wiener, Philip, Aspects of value, edited by Gruber, PP.

ومن سمات القيم في عصرنا الحاضر أنها متعددة متعارضة ، وأنهما واقعة مع ذلك تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم ، وأن ثمة شسجورا مترابدا بالثقة في امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها ، وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة ، ولم يعد للإنسان ملاذ يتزع اليه بعيدا عن معتزك الحياة ، نافضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الانسان والتوسيع فيها أكثر من التضيق من رعايته والتثليل من مخاطبته وقيمه (٥) .

والإنسان اليوم يجد كل ما ورثه من ألوان الثقافات معرضا للامتحان ، فكل شيء يعثوره التغير في سرعة تقفزه في ظفرات لا يسهفه المنطق المعتاد بالتبؤ بها أو ملاحقتها ، فيلقى نفسه فريسة مشاة مع وجوده ، ومجتمعته ، وعالته ، وعصره ، فلا تألف معتقداته في تسبق موجد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التي يتصرف بها ، وعندا التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » Ogburn . فهو بعض مظاهره ، « بالتخلف الثقافي » Cultural lag (٦) .

بيد أن هذا التفرق والتمزق الذي يندثر لبدى البعض بضمائر قد أوشك على الوقوع ، إنما يبين لدى البعض الآخر بخل لخيوط العالم القديم ، وإعادة نهجها ، على أساس من نظرية انسانية شاملة ، تكتنم فيها فاعليات الانسان وأوجه نشاطه جميعا في وحدة مؤتلفة العناصر ، « فماكترى » Mackenzie على سبيل المثال ، يرى أن الحرب

5 — Perry, op. cit., PP. 13 — 16.

6 — Ogburn, W., Hypothesis of cultural lag, in Theories of Society, edited by Parsons et al., P. 1270 .

التعظيم ينبغي أن تكون معلما على بذاية حقبة جديدة شعارها هو « إعادة البناء » Reconstruction فإن ما تخلف عن تلك الكارثة من عظام يتطلب إعادة البناء والتجديد ، وهي بذلك تهيئ مصدرا يزودنا بالجلد والحماس في الجهد المبذول لإعادة البناء (٨) .

فإذا كان ثمة خطر بتهديد عالم الإنسان وحياته نوازمة تكاد تختنق وجوده ، فإنها لا تحل بمجرد المزيد من التطور في العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة ، كما لا تحل بمواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الإنسانية ذاتها ، ومن ثم فهي تنشأ من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا . فالظلمة برفضها للتسليم بوجود حدود يحدها لها العلم ليس لها أن تعتبرها في بحثها عن المعنى والقيمة في الحياة ، هي وحدها التي يمكن أن تتجه بصقل نوع من التكامل أو التركيب أو المنظور Perspectaivo (٩) لكل جوانب الوجود والحياة . وهذا الالتزام الفلسفي لا يقف إلا على قاعدة من القيم ، وهو ما يبدو جليا في فلسفات العصر : الوجودية والماركسية والبرجماتية . أما الوضعية المنطقية فهي الوجه السلبي من الفلسفة المعاصرة ، لأنها نالت حظوتها فقط من استغلال الشكوك بالآثم لدى الفلاسفة لإيهامهم متشأوا علماء ، أو لأنهم على الأقل ليسوا باحثين يكتفون عن معرفة يمكن التحقق منها بأسلوب للعلم ومنهج (١٠) .

في أن الفلسفات الوجودية والماركسية والبرجماتية لتجاوز نتائج العلم التجريبية لتتألف نظرة كلية للإنسان في — العالم ، تقوم على

7 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 109.

8 — Davidson, (editor) Search for meaning in 1966, PP. 1 — 2.

(٩) سيطلب منه الفلاسفة وموقفها من القيمة في انفسه الثاني .

9 — Ibid., PP. 334 إلى 341 .

تصور قيمي بارز للإنسان والعالم معا • فهي جميعا فلسفات فعل وعمل وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم • ولكنها تتفق في تصورهما « للواقع الانساني » ، ذلك الواقع الذي يواجهه الانسان ويتصل به ويتفاعل معه • فهو عند « سارتر » Sartre ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدي الغنى تكون عنده الأشياء انسانية ، فان كان الانسان هو الوجود الذي وجوده في تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لابد أن يكون تحديدا للعمل ( أو البراكسيس Praxis ) ويأتى هذا للتساؤل النظري كحلقة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تعدو المعرفة ذات طبيعة عقلية ، فهي تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي ، بل على النحو الغنى تحول بمقتضاه التجربة في الميكروفيزياء . موضوعاتها بالضرورة (١٠) • فالإنسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا في مجتمع يعنى نفسه بوساطة ما ينسب الي كل عضو من أعضائه من عمل معين خاص وعلاقة معينة بنتائج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع ، على أن يجرى ذلك في نطاق عملية كلية totality وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات وتدمج ذاتيا internalized ، وتعاني بوساطة « مشروع شخصي » personal project (١١) •

بينما يكون الواقع الانساني عنده « ماركس » Marx فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل في اللافاعلية بل هو الفاعلية الانسانية الحية التي تتبدى في كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية ، فالواقع الانساني ، أو الفاعلية

10 - Sartre, The problem 'of Method, translated by Branes, p. 167.

11 - Ibid., P. 170.

الحقيقية نقد وعمل في آن واحد ، فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التي هي بدورها من صميم الواقع الذي يشكله الإنسان (١٢) . فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمنا في الواقع نفسه ، بعد نفاذ العمل الإنساني عنصرا جوهريا في تكوينه .

أما الواقع الإنساني عند « ديوي » فهو حصيلة ما يضاف إليه من ضروب تفاعل الإنسان مع العالم الطبيعي (١٣) ، أو هو على حد تعبيرة « متصل » الخبرة أو التجربة *experiential-continuum* الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل إطار مركب واحد . والمعرفة بنفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل . ، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل ، فليست المعرفة خاضعة للظروف الخارجية ، بل هي فعل فؤجه بما فيه من قصد وغاية أي بما فيه من ذكاء يتجه إلى غاياته (١٤) .

ويتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالأمر الواقع ، بل تتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعها من حوله ، ودعوتها إلى ممارسة الإنسان لفاعليته المخلو على حاضره . فالإنسان عند سارتر يصنع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل ، وهو لا يصنع ذلك إلا بعد أن ينجل نفسه في عالم المادة الذي يواجهه بوصفه مقاومة *adversity* أو أداة *instrumentality* ، وبذلك

يكون في مقدور الإنسان أن يصنع التاريخ الجدي على تجاوز موقفه ، فهي لا تتطلب مع هؤلاء أي شكل من أشكال الكيانية معه ، وهو الذي يعيد كيف سيحيا في المستقبل . يكون المعيار الفلسفي إليه أي أنه ليس محدودا

١٢ - Marx and Engels, *Selected Works*, Vol. 2, P. 403.

١٣ - ديوي: الفلسفة هي الشيئ، تعريفة به أحمد نواد الاهواني، ص: ٢٦٦

بذلك الموقف • ولابد أن تتطوى العمليات التي يتخطى بها هذا الموقف  
 عنى الأوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه ، والناس يصنعون التاريخ  
 بهذا التخطى المستمر ، وليس شمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى يسيطر  
 على علاقات الإنسان بغيره ؛ لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اطار  
 خارجى من العلية ، وليست مطابقة لآى اطار قبلى من التفسير (١٥) •  
 كذلك يقول « مركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفمروا العالم  
 على أنحاء شتى ، بينما ينبغي أن يغيروه (١٦) • والحتمية لا تكفى نفسها  
 بنفسها ، ولابد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكي يصنع التاريخ ،  
 فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الأوضاع السابقة • الا أن  
 التاريخ « لا يستخدم الانسان أداة لتحقيق غايته كما لو كان التاريخ  
 شخصا مستقلا ، وانما التاريخ فاعلية الانسان وهو يلاحق أهله  
 الخاصية » (١٧) •

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس في التصور التقدمى  
 لتجزئة الانسانية ، فهي تتطوى في ذاتها على ابراز الامكانيات المثالية ،  
 فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهي وسيلة لتنظيم جديد  
 للواقع واعادة تشكيل له ، يحقق به الانسان معانى منشودة (١٨) •  
 وما يختبره الواقع الانسانى انما يقوم على فكرة التقدم ، فالمستقبل  
 هو الذى يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضى ، ويتنصب « العصور  
 الذهبية » أمامنا ولا يتوغل خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينا  
 الاقدام (١٩) •

15 — Sartre, op. cit., passim.

16 — Marx and Engels, op. cit., P. 405.

17 — Marx and Engels, Holy Family, P. 120.

18 — ديوى ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٤ .

19 — Dewey, Reconstruction in Philosophy, P. 59.

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها ، بل تستبعد النزعة العلمية المغالية *Scientiam* التي تضيق من منهجه ، وتتعتق في تطبيقه ، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحبية من الفعل والابداع . ولا تحاول تلك الفلسفات ، وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تنتيج منهاجا واتجاها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه ، فكأنها تقبل بمنطقها نفسه إمكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة ، وأن الانسان والعالم متغيران . ونشبه في هذا ما وصل اليه العلم في عصرنا الراحل الذي فقدت دعواه القديمة عن الحقيقة الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتهما وجدواها ، فلم يعد الانسان أو الباحث العلمى مجرد مشاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية ، بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج ، وكشف القوانين والنظريات . وهذا هو ما تؤدي اليه « النسبية » عند آينشتين من القول بوجود الاطارات المرجعية *frames of reference* لقياس الزمان <sup>(٢٠)</sup> ، وما يثبته مبدأ اللايتن عند هايزنبرج *Heisenberg* من تأثير عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات <sup>(٢١)</sup> .

كما تقترب تلك الفلسفات من تطبيع تطور العلم الذي يتمثل في انطوائه لقوانينه ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته ، على إمكان تجاوزها وتغييرها. تهيئ تفتتح على كل ما يفضى اليه البحث المتصل من الجديد ، في الكشف والتفسير .

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية . لتحتمض كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور انساني .

20 — Lincoln Barentt, *The Universe and Dr. Einstein*, P. 78.

21 — Philip Frank, *Philosophy of Science*, PP. 207 — 8.



شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا آياه ، ومتطلعا الى  
« ما ينبغي أن يكون » لمسهل الانسان .

## ١ — ميلاد نظرية القيمة

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب  
الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة . ولكننا لم نعد  
موضوعا ومبحثا شرعيا من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن  
قصير يكاد لا يجاوز القرن التاسع عشر . ولعل اكتشافها كان أعظم  
ما حققه ذلك القرن (٣) . غير أن الآراء التي تدور حولها لم تتبلور بعد ،  
وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرصة للنمو والتطور . فلم تتبين  
أهمية مشكلة القيمة في تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفي أثناء ومهل . لذلك  
لا نعر في الفلاسفة القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية  
أو حتى من تعبر عنها . ولكننا او اعتبرنا مشكلة القيمة عنوانا جديدا  
يطلق ، من بعض جوانبه ، على موضوعات قديمة لتعنى لنا أن نتتبع  
نشأتها وتجلياتها عند بعض المذاهب القديمة .

فاذا ارتددنا الى فلسفات الإغريق ، فاطرين إلى المسائل التي  
تشيرها مشكلة القيمة ، لأمكننا القول بأنها كانت على وعى بهذه المسائل ،  
ففي بحاوره « قبيدون » يظهر سقراط وهو يلفت النظر الى مذهب  
« أناكساغوراس » القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة ،  
ثم يستطرد قائلا بأن أناكساغوراس لم يأخذ مذهبه على محمل الجد  
بصورة كافية ، لأنه لو فعل لأقر بأن العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو

22 — Schiller, P., in *Encyclopedia of Religion and Ethics*.  
art. value.

what is best ، وبعبارة أخرى ، إذا كان العقل هو تفسير الحركة ، فإن التفسير الأقصى لابد أن يكون في تصور القيمة (٣٣) .

كما كان أفلاطون يرى في الخير — أو القيمة — تتوجها معالم المثل ، ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين . وهو في ذلك يضع القيمة فوق الوجود being فهي المبدأ الأسمى للتفسير .

كذلك كان أرسطو عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي teleological بإقامة علاقة الكائن بغاية ، أي القيمة الجوهرية لوجوده ، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمة فحسب ، بل زعم سموها أيضا على سائر خصائص الكائنات (٣٤) .

وفي وسعنا أن نجد مثل ذلك عند فلاسفة العصور الوسطى فحقت اسم الخير أو الخير الأقصى أو الكمال ، وخاصة عند نوماس الأكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلّة الأولى ، أي الله ، بوصفه كائنا حيا أو ليا خيرا (٣٥) .

كذلك من اليسير أن نعمم الحكم من « جود » Joad في قوله بأن ما يسمى « مشكلة القيمة » اليوم ، إنما هي المناقشات التي كانت تدور حول الجمال والأخلاق (٣٦) ، ولن نعدم قط مذهبا قديما ، أو وسيطا ، أو حديثا يخلو من مثل تلك المناقشات .

أما التطور الحديث لتصور القيمة ، أو بعبارة أدق ، القيمة من حيث هي عنوان جديد لموضوع جديد ، فقد انطلق ابتداء من « كانط » ،

23 — Mackenzie, op. cit., P. 18.

24 — Urban, W. M., in Encyclopaedia Britannica, art. Value.

٢٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٢٠٣ .

26 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

ويعده البعض فيلسوفا للقيمة على الاصاله ، فعنى وسنعتا دون أن نبالغ كثيرا ، أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة ، وبين طائفة القيم التقليدية ، الحق والخير والجمال ، فنقد العقل النظري يبحث في الحق ، بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير ، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال . الا أن فلسفة القيمة هذه ظلت ضمنية مضمرة (٣٧) . على أن اسهامه الحقيقي في حل مشكلة القيمة إنما يرد الى الآثار التي ترتب على ما أسماه بالثورة الكوبرنيقية ، فقد نبذ كانط التصور الكلاسيكى لموضوعية الخير — أو القيمة — من قبل التفكير التجريبي ، فاذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة ، فإن ما يسمى اليوم بالكيفيات الثالثية tertiary (٣٨) مثل الجمال أو الجبرية إنما تعتمد بدورها على الرغبة والوجدان الإنسانى . غير أن نفى كانط للقيم خارج أسوار العالم الموضوعى لم يتم إلا على أساس إبستمولوجى ، لأنه عاد قاعترف بموضوعية القيم في صورة جديدة ، فرغم أنها لا توجد على النحو الذى توجد عليه الموضوعات المسادية ، إلا أنه يعترف بها مضاهرة يلزم التسليم بها على أساس أكسيولوجى ، وذلك في قوله بأنه لا يمكن تبرير الاعتقاد بوجود الله والنسبية وخالود النفس تبريرا علميا ، بل يتحقق ذلك من أجل الفعل action فهو اصل الحياة ، ومباشرتها تلزمنا بالضرورة أن نحقق أفعالنا ، كما لو كانت تلك الاعتقادات صادقة ، فهكذا أقام كانط ثنائية بين « الايمان » و « المعرفة » ، كما أعلن سمو العقل العملى على للعقل النظري (٣٩) .

٢٧ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ترجمة د. عادل العوا ، ص ٢

٢٨ — الكيفيات الثالثية اصطلاح ابتكره سانتانا Santayana للدلالة على الصفات التي يخلعها العقل على الموضوعات في مقابل الكيفيات الأولية والثانوية النابعة من الموضوعات .

وبذلك استطاع كانط أن يثير مسائل جديدة تدور حول القيمة والواقعة ؛ والقيمة والمصدق التجريبي validity ، والقيمة والوجود (٣٠) .

وصفوة القول أن النصيب الأكبر من النظرية العامة للقيمة ، أو الأكسيولوجيا الحديثة ، إنما يدين بوجوده الى الفلاسفة الكانطيين ، والكانطيين الجدد ، « فبنكه » Bencke ( + ١٨٥٤ ) يقيم أخلاقه العملية كلها على مشاعر القيمة ، ويعتقد ريمون روبيه Royer أن « لوتسه » Lotze ( + ١٨٨١ ) هو أول من استخدم لفظ القيمة وهو بالالمانية Werte — بالمعنى الفلسفي (٣١) ، وهو الذي يحدد ويشترط « ما هو كائن » ، فالطبيعة في نظره موجهة نحو تحقيق الخير . ورد الدليل الانطولوجي على وجود الله الى كليسة totality القيمة وشمولها الذي لا ينفصل عن الوجود (٣٢) .

أما « لوتسه » فيعتقد أن نيتشه Nietzsche ( + ١٩٠٠ ) هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة اذاعته واتساعته بين الناس . وهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسمي وأقصى للفلسفة .

والجنانج القيمة عند « ريتشل » Ritschl ( + ١٨٨٩ ) هو كنز الصداقة في مسائل الدين والإلهية . ويتميز بموضوعات الإيمان عنده من حيث هي أحكام قيمة value judgments عن الأحكام النظرية ، رغم أن النوعين من الحكم يتباينان في إمكان إثبات مدققيهما . وإلى ريتشل تنسب تبعة التفرقة المعروفة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٣) . وأليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (٣٤) .

20 — Urban, op. cit.

٢١ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٤٠٤ .

32 — Schiller, op. cit.

33 — Lavelle, L., *Traité des Valeurs*, Paris, P.U.F., P. 511.

34 — Urban op. cit.

أما « فندلباند » ( + ١٩١٥ ) ، فالفلسفة لديه هي علم القيم ،  
بينما العلوم التجريبية وحدها هي التي تعنى بالوقائع (٣٥) .

وتبع « ريكرت » Rickert ( + ١٩٣٦ ) ، ومنسقربرج  
Manscherberg ( + ١٩٣٦ ) فندلباند ، وقد تطورت على أيديهم نظرية  
للقيمة متأثرة بالكانطية الجديدة .

أما في النمسا ، فقد تصافرت مدارس الفلسفة والاقتصاد وعلم  
النفس على ابراز تصور القيمة ، وتصنيفها ، وصلتها بالرغبة والارادة ،  
وقوانين حركتها ، والمتاعر المصاحبة لها ، وتطبيق قوانين المنفعة النجدية  
marginal utility الاقتصادية على القيم جميعا ، كما هو  
الحال عند «ماينونج » Meinong ( + ١٩٢٠ ) و« اهرنفلس »  
Ehrenfels ( + ١٩٢٩ ) من الفلاسفة المعنيين بالدراسات  
النفسية ، وعند منجر Meger وفيزر Wieser من علماء  
الاقتصاد .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد أبط مقدم نظرية القيمة ، حتى  
استطاع جوسيا رويس Royce ( + ١٩١٦ ) وشيلر ( + ١٩٣٦ )  
والبراجماتيون ، أن يرغبوا تصور القيمة على التأقلم في بلادهم ، فنجد  
هولدين Daldwin يجعل من الجمال أساس للقيم جميعا (٣٦) .  
كما نشر تلميذه ايربان عام ١٩٠٩ بحثا في « التقويم » بعد أول مجيئ  
أكسيولوجي منظم في القرن العشرين (٣٧) .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد ~~تطورت~~ <sup>تبع</sup> نظرية القيمة ، حتى

35 — Herzberg, The Psychology of Philosophers, P. 102.

36 — Lalande, A., Psychologie des Jugements de valeur, P. 3.

الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول إلا منذ زمن قريب (٣٨) ، وقد تسلمت الى ميدان علم الاجتماع قبل أن تلج باب الفلسفة على يد « دوركايم » في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٩) ، وكذلك عند « بوجليه » في كتابه دروس سوسيولوجية عن تطور القيم عام

1929 .

أما فلسفة القيم فلم يقدر لها الذبوع والانتشار الا في العقد الخامس من هذا القرن عند « لافيل » Lavelle « ولوشن » Le Senne وسارتر ، وبولان Polin

وقد اتخذت عنه لاند صورة جديدة فقد دخلت في نطاق الانطولوجيا والميثافيزيقا فهو يقول : « ثمة هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا (٤٠) » . فهو يمثل مع « لوشن » الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تغدو عندها الفلسفة والميثافيزيقا بصفة خاصة ، وعيا بالقيم التي تهتدها الاخطار في حياة الانسان المعاصر . وبذلك تدخل القيم شريكا في تعريف الميثافيزيقا .

وفي البلدان العربية ، تناول الدكتور توفيق الطويل ، بجامعة القاهرة ، مبحث الاكسيولوجيا - نظرية القيم - في كتابه أسس الفلسفة علم ١٩٥٢ ، ثم تابع دراسته للقيم ، وخاصة من الوجهة الخلقية ، في كتابه ودراسته التالية ، مثل « مذهب المنفعة العمامة » (١٩٥٣) ، « والمسألة الخلقية » (١٩٥٤) ، « والفلسفة الخلقية » (١٩٦٠) الذي يعرض في نهايته نزعة مثالية معدلة في الأخلاق .

٢٨ - برية ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة ٨٢

39 — Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Chapter four.

40 — Lavelle, L., *Introduction à L'ontologie*, PP. VII - VIII.

وكذلك أفرد الدكتور عادل العوا ، بجامعة دمشق ، كتابا « للقيمة الاخلاقية » عام ١٩٦٠ ، تناول فيه مسائل الاخلاق والقيمة بوجه عام من وجهة نظر وجودية .

### ٢ - القيمة بين الانكار والاقرار

لا يتمتع البحث في مسائل القيمة بدرجة واحدة من المشروعية عند بعض مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا على يد فريق من الفلاسفة للانكار والجحود ، ونزع منها أوراق اعتمادها ، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدي لتصير وصيفة للعلم ، تنسقط قضاياها وتصوراتها ، وتتبعها بالتحليل المنطقي أو اللغوي ، دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها ، تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولها لها . هذا الفريق من الفلاسفة هو حلقات الوضعين المنطقيين وغيرهم من التحليليين التي تضم أمثال « رسل » ومور Moore ، وفيتجنشتاين Wittgenstein وكارناب ، وآير ، وشليك وفايجيل ، وغيرهم . وينفق هؤلاء كثيرا أو قليلا على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية ، لأنها وجددها التي تحمل معنى ، وغيرها من القضايا والعبارات لغو باطل ، وكلام بلا معنى .

فأما العلوم الرياضية فقضاياها تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، ولا يقتضى تحقيق صدقها أكثر من مراجعة الكلام نفسه عجزه على صدره ، لنرى أن كان العجز تكرارا دقيقا للصدر كله أو بعضه (٤١) » .  
وتلك هي قضايا المنطق والرياضيات .

---

\* سنعرض لأهم وجهات النظر المذكورة آنفا في الفصل التالي .

٤١ - د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٢٥

وأما العلوم التجريبية فنقضها تركيبيّة ، يتطلب التحقق من صدقها رجوعا الى معطيات الحس sense data في الخبرة أو التجربة الحسية المباشرة .

ولا يبقى للفلسفة في هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات من حيث المبنى والمعنى ومن جهة اللغة والنطق .

وقد صرح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة ، أن لم يكن مصدرها جميعا ، الاختلاف على الالفاظ متى كانت مضطربة غامضة ، فهي مشكلات لفظية لا تقف على قدميها أمام التحليل ، لذلك فإن مهمة الفيلسوف الحديث التي ينبغي عليه ألا يدعوها ، هي التحليل ، فيعمد الى استخراج المقومات ، أو استخلاص النتائج مما يتصدى لتحليله من قضايا وتصورات ، دون أن يضيف من عنده أحكاما عن الوجود أو الانسان كله أو بعضه .

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكانا في الفلسفة لأنها ليست قضايا على الاطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، ومن ثم فهي لا تجمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة ، لا تجد قوتها في رأى « فايغل » الا في دعوتها الانفعالية :

ايماء أو ايعازا ، رجاء أو أمرا ، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع (٤٢) . والعبارات الخلقية ، أو القيمية بوجه عام ، عند آيبر لا تصف شيئا ، بل هي ليست عبارات على الاطلاق . وهي أن تحريضا الحق ، عبارات وقضايا غير صحيحة ، كما أن الدليل الخلفي ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء (٤٣) .

---

٤٢ - فايغل ، ه ، مقال التجربة المنطقية ، في فلسفة القرن العشرين تحرير داجوبرت رينز ، ترجمة عثمان نويه ، ص ١٨٠ .

2. — Ayer, *Philosophical Essays*, PP. 231 — 43



ويعترف آير أن موقفه ليس رأيا مبتكرا أصيلا ، فهو مستمد من مذهبى رسل وفتجنشتين اللذين يعدان النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية عند بركلى وهيوم . والعبارة عنده أما أن تكون تحليلية أو فرضا تجريبييا قابلا للتحقق بالمشاهدة الحسية ، فيقع المنطق والرياضيات فى الفئة الأولى ، بينما يقع العلم ومساائل الحياة المعتادة فى الفئة الثانية ، وليس ثمة فئة ثالثة يمكن أن تتسع لاحكام القيمة ، وهو ينكر امكان ترجمة احكام القيمة الى عبارات تجريبية عنده « أثباه تصورات » Pseudo-concepts ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة ، لانها لا تعبر عن صفات للاشياء يمكن أن تلتقطها الحواس . « لوجود رمز اخلاقى فى قضية لا يضيف شيئا الى محتواها الوقائى » (٤٤) .

ولم يكن آير أول من عرض لهذه النظرية الانفعالية للقيم عام ١٩٣٦ فى كتابه « اللغة والحق والمنطق » ، فقد استخدم أوجدن Ogden وريتشاردز Richards فى كتابهما « معنى المعنى » The Meaning of Meaning عام ١٩٢٣ اسم النظرية الانفعالية ، لأول مرة بنفس الدلالة التى استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاما . فهما يقولان أن الخير وهو موضوع الاخلاق لا يعنى شيئا وليس له وظيفة رمزية (٤٥) .

وقد سبقهم الى مثل ذلك هيوم رائدهم الاول فى زعمه بأن الحكم الخلقى مسألة عاطفة واحساس وليس حكما عقليا (٤٦) . ويقفوا رسل أثره قائلا بأن مادة الاخلاق تباين مادة العلوم ، لانها محض مشاعر وانفعالات ، وليست مدركات حسية ، فالحكم الخلقى ، أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة ، بل يبتعث أملا فى شئ أو خوفا

44 — Warnock, M., *Ethics Since 1900*, PP. 82.

45 — Ibid, PP. 84 — 50.

46 — Quoted in Magill, *Masterpieces of world Philosophy*, F. 935.

منه ، رغبة في شيء ، أو عزوفا عنه ، وإن كان كثيرا ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة (٤٧) . والمسائل الاخلاقية لديه ، ليست متعذرة بقدر ما هي أحيانا مسائل غير مشروعة (٤٨) . وقد أفاض من قبلهم وستر مارك Westernmark في الحديث عن النسبية الخلقية ، وذكر عن نفسه أنه استطاع ببحوثه الخلقية أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعي الخلقى إنما يتركز في نهاية الامر على الانفعالات ، وأن الحكم الخلقى يفتقد الصدق الموضوعي ، وأن القيم الخلقية ليست مطلقة بل هي نسبية تضاف الى الانفعالات التي تعبر عنها (٤٩) . ولا يعني استبعاد هذا الفريق من الفلاسفة للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى ، أنهم صرفوا النظر عنها ، لأننا نجد بعضهم معنيا بمسائل الاخلاق وأحكام القيمة مطبقا عليها منهجهم التحليلي ، غير أنهم قد توصلوا الى نتائج مختلفة . فهذا « ستفن تولمين » قد وجه اهتمامه الى طبيعة الاستدلال الخلقى ، كما قدم « ولمان » Wellman ما أسماه « بابستمولوجيا الاخلاق » منكرا أن يكون للتقويم evaluation أي معنى وصفي يقوم على المقارنة والوصف (٥٠) .

وتشبه ابستمولوجيا الاخلاق من بغض الوجوه بما يقصد اليه فرانكنكا Frankena بما وراء الاخلاق meta-ethics ، وهي ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية ، أي التي لا تتعلق بما هو الخير أو الضواب ، بل بمعنى بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير (أو القليلة) أو الضواب (وهو ما يعنى عنده الالتزام) ، ومطبّق مستوياتها (٥١) .

- 
- ٤٧ — رسل ، المجتمع البشرى في الاخلاق والسياسة ، ص ١٧  
 ٤٨ — Flower, E., *Aspects of Value*, edited by Gruber, 1. 23  
 ٤٩ — Westernmark, *Ethical Relativity*, P. 269.  
 ٥٠ — Wellman, C., *The Language of Ethics*, Passim.  
 ٥١ — Frankena, *Philosophy*, edited by schlatter P. 347.

Mind

أما « استفنسن » Stevenson فيقر لأحكام القيمة بنصيب  
ضئيل من المعنى الوصفى ، وقد قدم نظريته الانفعالية في ثوب جديد  
من نظريات المصلحة interest (٥٢) .

ولكن بينما تفترض المصلحة التقليدية كما هو الحال عند «بيري» بأن  
العبارات القيمة أوصاف لحالات موجودة من المصلحة ؛ تذهب النظرية  
الانفعالية الى القول بأن « الاستخدام الرئيسى للأحكام الخلقية  
انما هو من أجل خلق مصلحة » (٥٣) .

ويفرق ستفنسن بين الاستخدام الوصفى للقضايا والاستخدام  
الدينامى فالمعنى الانفعالى لكلمة « انما هو ميل الكلمة ، الناشئ من  
تاريخ استخدامها ، الى توليد استجابات مؤثرة في الناس » ، ويقول  
« ان كلمات معينة ، بسبب معناها الانفعالى ، تلائم نوعا معينا من  
الاستخدام الدينامى ، بحيث يفضل المستمع اذا ما استخدمت بطريقة  
أخرى ، وكلما كان للكلمة معنى انفعالى ، كلما قل احتمال استخدام الناس  
لها استخداما وصفيا خالصا . والعلاقة بين الاستخدام الدينامى  
والاستخدام الوصفى علاقة ممكنة وليست ضرورية ولكنها على جانب  
كبير من الاهمية . والعبرة القائلة بأن « س خير » ليس لها الا استخداما  
ديناميا ، أى أن لها معنى انفعاليا فحسب ، ومن الضلال أن نحسب  
لها معنى وصفيا (٥٤) .

---

٥٢ — نشر نظريته عام ١٩٢٧ في مجلة Mind تحت عنوان :

The emotive meaning of ethical terms.

٥٣ — Warnock, op. cit., P. 94.

٥٤ — Ibid, P. 96.

وقد تيسر لفتنجنشتين أن يوجز تلك الوجهة من النظر في عبارته  
الحاسمة :

« يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم • كل شيء في العالم هو  
كما هو ، ويحدث كما يحدث ، ولا توجد فيه قيمة • وحتى لو وجدت  
هناك فلن يكون لها قيمة وإذا كان ثمة أى قيمة مما تكون لها قيمة ، فلا بد  
أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك • لأن كل ما يحدث ويكون كذلك  
إنما هو عارض (٥٥) » •

ويصن بنا قبل أن نمضى الى نقد الاساس المنطقى الذى يقيمون  
عليه انكارهم النظرى للقيمة ، أن نشير الى موقفهم العملى منها • ففى  
الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتمسكوا اليها من  
النافذة ، فهم يسرفون فى انكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب  
فى أحكام القيمة ، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقى  
يضم اعترافا بالقيمة وأحكامها ، بوصفها قضايا تجمل معنى وتقبل التحقق  
، ويبدو أن تطبيق منهج التحليل اللغوى والمنطقى على مشكلات القيمة،  
وخاصة ما يتعلق منها بالاخلاق ، لم يأت بنتائج جديدة (٥٦) • فهذا جورج

---

55 — Ibid, P. 92.

وتد وردت هذه العبارة فى خاتمة كتاب فتنجنشتين

« Fractatus logico philosophicus »

« The sense of the world must lie outside the world. In (=)  
the world everything is as it is and happens as it always happen.  
In it there is no value. And if there were it would be of no  
value. If there is any value which is of value, it must be outside  
all, happening and being so. For all happening and being is  
accidental. »

56 — Gass. W., Encyclopedia of Morals, edited by V. Fern,  
art. logical positivism.

هور Moore يعود فيمثل تقاليد الحدسيين . والخير عنده خاصة  
 property لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة ، فذذ ،  
 Unique فريدة ، ولا يمكن ادراكه الا بالحدس أو البصيرة المباشرة  
 ويعنى ذلك أن صدق القضايا التي تحكم بقيام خبرة باطنية ذاتية ، أى  
 التي تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسية  
 لغيره ، هو صدق يمكن ادراكه مباشرة دون توسط أو برهان (٥٧) .

وهذا « شليك » رائد حلقة فينا يرتد الى الاعتراف بأن الاخلاق  
 علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم  
 وضروب الالتزام اذا كانت نسبية وفقا لرغبات الأشخاص ، فهى  
 موضوعية ، بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الاشياء على غيرها (٥٨) .

ويعود مارشال ووكر M. Walker وهو أحد فلاسفة العلم  
 المناصرين للوضعية المنطقية ، بعد أن يفرغ من تحليله للعلم محدرا للنصح  
 والمشورة في السلوك الانسانى ، يعود فيقرر بأن الاخلاق أيضا على  
 مصدر للنصح والمشورة في السلوك . وهو يئشد في تحليله وحدة الاصل  
 والغاية للنصح والمشورة في العلم والاخلاق معا ، فالاعمل هو التجربة  
 الانسانية ، والغاية هى بقاء الانسان . والحكم الخلقى والحكم العلمى  
 لديه سواء ، فكل منهما يقوم على أساس من النظر الى النتائج والتنبؤ  
 بها حسب قاعدة مقرررة أو قانون معلوم ، ولذلك يسعى الانسان فردا أو  
 نوعا ، فى نزوعه للبقاء ، الى استخدام المنهج العلمى للتنبؤ بالمستقبل  
 ليتسنى له بناء سلوكه على أساس من هذه التنبؤات .

وهو يفرق بين ما هو خلقى moral ، وبين ما هو أخلاقى

57 — Quoted in Ma gill, op. cit., PP. 755 — 6.

58 — Ibid, P. 935.

ethical (\*) ، فالاول هو ما تتصرف الثقافة Culture

بمقتضاها بالفعل ، بينما الثانى هو ما تبغيه الثقافة أن يكون ، ولكنه  
يصرح بأن نظريته الاخلاقية التى يعرضها فى كتابه لا تحرص على تلك  
التفرقة (٥٩) .

أما هيربرت فايجل المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم،  
فيختم مقاله الشهير فى الوضعية المنطقية بنظرية القيمة ينتلمذ فيها على  
« ديوى » ، ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه .  
فيعزو فايجل للقيم الوسيلة معنى واقعا ، فهى التى تحدد الحاجات  
والاهتمامات التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل  
والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب . والوسائل والغايات وثيقة  
الارتباط ، ومن الاسراف فى التبسيط أن يفترض وجود سهم واضح  
الدرجات للقيم الوسيلة التى تتوجها قيم قصوى محددة . وإذا كان  
من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقية فى نظرية القيم ، فكيف  
يقيم انتقاء ضرور فلسفة القول بالنسبية فى نظرية القيم التى من شأنها  
أن تسلم الى الفوضى ؟ فالأورخون وعلماء الأنثروبولوجيا والنفس  
والاجتماع ، قد يصلون الى تبرير كل نظام خلقى بدرجة متكافئة اعتقادا  
منهم باستحالة وجود نظام فريد فى الاخلاق يتفق عليه البشر . ويلتزمون  
به كافة ، الا أن ذلك مغالطة تبسيطية كثيرا ما ضللتنا بها الفلسفة  
التجريبية ، غير أن الدراسة التجريبية الحقيقية للطبيعة البشرية والسلوك  
الاجتماعى فى نظر فايجل تكشف عن قاسم مشترك أعظم ، على الأقل  
فى الحاجات والمطالب الرئيسية ، لكل الافراد الذين يعيشون فى ظروف

(\*) لا غرق فى الواقع بين اللغطين ، فالاول لانيى والاخر يونانى  
ومعناها واحد ، وكذلك فى العربية : فهى تفرقة مؤقتة اكرهنا عليها  
هنا فقط فى عرض الراى المذكور آنفا .

59 — Walker, M., Nature of scientific Thought P. 151.

يظلها التعاون والتكافل . فحول هذه النواة التى تعد مركزا للتوجيه، ينبغي أن تتم سائر الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والتربوية ، اذا أريد لها أن تحقق غايتها بصورة موفقة ، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة فى الحياة المتحضرة الا بالوعى والتخطيط ، ويعين على ذلك أن الميول والمصالح الانسانية مثل الرضا والسعادة ، أمور مرنة يمكن تعلمها وتوجيهها . وما كان يحمل فى الاصل قيمة من حيث هو وسيلة قد يكتسب قيمة من حيث هو غاية عن طريق الاعتياد وطول المزاولة . واستحداث نسقات جديدة للاخلاق ، بالخروج والتمرد على المعايير القديمة ، لا يفتن اليها أول الامر سوى القليل من الناس ، وقد يتجلى ذلك بما يبرره النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الانسانية بأسرها (٦٠) .

ولا ينكر فايغل قيام الترامات قيمة فى المجهود العنمى ، غير أنها ليست من المحتوى العرفانى للعلم ، فالعلماء أثناء اشتغالهم بالعلم ييذنون جهدا تقويميا لأن التقويم جزء من عملية الحياة نفسها (٦١) .

ويتبين من حديث فايغل أنه لم يكن أمينا على منهجه الذى التزم به مع رفاقه من أصحاب الوضعية المنطقية .

ونجد مثل ذلك التعارض عند الدكتور زكى نجيب محمود فهو فى كتابه « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ينكر القيم موضوعا للمعرفة ، « فقد كشف التحليل المنطقى للاحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة اطلاقا ، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين (٦٢) » . ويضع الاخلاق خارج نطاق العلم ظالما أصرت على

---

٦٠ - فايغل ، المصدر المذكور ، ص ص ١٨٠ - ١٨٢ .

61 - Feigl, Philosophy of science, in Philosophy, edited by schlatter, PP. 527 — 534.

٢ - د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٢٥٩ .

رسم « ما ينبغي أن يكون » فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام « وهو الكلام الذي يعبر به الانسان عن رغباته وآماله ، وفي ذلك يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه » (٦٣) .

بيد أنه يعود ، فيعقد في كتابه « فلسفة وفن » (١٩٦٣) مماثلة بين الربان في سفينته وبين القيم في الانسان ، وهي قيم يدرکها بالفطرة حيناً ، وحيناً تبث في نفسه بثاً ، وهي المعانى في رأسه التى تسيّره ، وفهم الانسان على حقيقته هو فهم هذه القيم ، وانهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الانسان في خضم حياته ، وهي الحق والخير والجمال ، في مقابل ثلاثة الواجه التى يحلّلون بها حياة الانسان الواعية ، وهي الادراك والسلوك والوجدان . يحدث الادراك حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة الموقف الذى يحيط بك ، وبهذا الإدراك الذى صاحبه الشعور الذى يلائمه ، تنصرف على النحو الذى يحقق لك ما تبتغى . والغرض في الادراك أن يكون صحيحاً لا مضللاً ولا مغلوطاً حتى يجىء السلوك آخر الامر على أساس سليم ، ومن هنا كانت قيمة الحق في حياة الانسان ، فهو يريد أن يعلم ما هنالك على وجه اليقين والدقة ، وعلى الحق يبنى الانسان علمه ، وعلى علومه يبنى حياته المادية كلها . فهذا هو جانب الادراك وما يلحقه من قيمة الحق . أما جانب السلوك الذى ينتهى به المطاف ، فالغرض فيه أن يجىء سلوكاً محققاً لأهدافه أى أن يكون سلوكاً سليماً ملتزماً بأهدافه ، والسلوك الصحيح « فضيلة » ، وهذا يعنى السلوك الذى دلت خبرة الانسان في تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الاهداف ، والانسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذى يترتب على فعله ، فالخير إذن قيمة السلوك الذى ترشده . ولئن كان بين الادراك من ناحية ، والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هي الحالة الوجدانية ، فبغية



الانسان لنفسه أن تجيء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع في نفسه الطمأنينة والرضا ، فنراه على هذا الاساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه ، ويفتن الفنون صوتا ولونا ونحنا وعمارة . هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الانسان دوران الرchy حول قطبها ، وعنهما تنفرع معان يضحي الانبسان بنفسه ولا يضحي بها(٦٤) .

ولا يختلف الدكتور زكى فيما حدثنا به عن القيم الثلاثة مع ما ذهب اليه فيلسوف مثالى مثل « ماكترى » في قوله أن لفظة قيمة في الانجليزية ترتبط أوثق الارتباط باللفظة Valid وتعنى صادق ولفظة Valour وتعنى الجسارة والاقدام ، والثلاثة معا تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية : المعرفة ، والوجدان ، والتزوع أو « الاتجاهات الايجابية الفعالة » على حد تعبيره(٦٥) .

ونكشف هذا التعارض بين موقف الوضعى المنطقى المعلن وهو بصدد تحليله لقضايا العلم ، واستبعاده لاحكام القيمة ، وبين موقفه المهرب أى الذى يعيد فيه خلصة ما تبرأ منه صراحة ، يكشف ذلك عن قصور شائن في مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الانسان واتخاذ قرار ازاءها . فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق verification معيارا لكل ما يحمل معنى — باستثناء قضايا المنطق والرياضيات — انما هو انكار لكل معنى يبحث عنه الانسان في حياته فكرا وسلوكا . لذلك كان هدف هذا المبدأ عند الوضعية المنطقية هو تقويض الميتافيزيقا والقيم . فاذا ما استطاع النقد أن يثبر تهافتة ، تهاوت دعواه في انكار الميتافيزيقا واطراح القيم .

ترعم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافىء محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية

٦٤ — د. زكى نجيب محمود ، فلسفة ون ، ص ٦٤ — ٦٦  
٦٥ — Machenzie, op. cit., P. 99.

يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وغير هذه وتلك ليس الا لغوا باطلا ، ولكن أين مبدأ التحقق من هاتين القضيتين ؟ لو رددناه الى أى منهما لا وجدناه منتبها الى احدهما ، الا يعنى هذا اذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟ غير أننا لا نود الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقي أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوصية الفكر الانسانى وتنوعه ، وجمود شروطه المنطقية عن غم تطوره • واذا كان الفيلسوف التحليلى أو الوضعى المنطقى يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى هى تلك التى يمكن التحقق منها — من حيث المبدأ — وأن العبارات التى تتحدث عما هو كائن هى التى تنتسب وحدها الى ذلك النوع ، وأما العبارات التى تنطوى على ما ينبغى أن يكون فليست من ذلك النوع الم شروع ، اذا كان ذلك هو القضية الاساسية عند أنصار تلك النزعة ، فاننا نلاحظ من وراء هذا المحك ، تمعنا ، والتمرا ما جلقيا أو قيميا ، هو وحده الذى يجمل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التمهيد يلترزم بقول الحق والصدق ، فبذاك اذن فى قضيتهم الاساسية التى تصوغ محور منهجهم ، يتربص بهم ما جاولوا رفضه وانكاره • ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالى :

« ينبغى علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه » (١٦) • فأينما تولوا فنم ما ينبغى أن يكون ! •

وهو يريدون للفلسفة أن تقف عند اقدام العلم ، بمعناه الضيق يلقى اليها بقضايا وتصورات تهول الى تحليلها ، وليس لها أن تشاركه

66 — Bronowski, J., Science and Human Values. P. 66.

= ونص العبارة بالانجليزية .

«We OUGHT to act in such a way that what is true can be verified to be so .

في فهم الانسان أو العالم ، أو أن تقدم نظرة كلية شاملة ، وعليها أن تقنع بِنفحات العلوم الجزئية ، وأن تظل قيد الوضع الراهن والواقع الحاضر الذي يكتف العلم عن بعض جوانبه ، فلا تحاول المساهمة في تفسيره ، أو المشاركة في تغييره ، ما دام ليس من حقها ، لكى يكون حديثها ذا معنى ، سوى تحليل ما يمكن التحقق منه .

وهي بذلك ترفض أن يكون للانسان موقفه الشامل من العالم ككل ، وتذكر قدرته على تغيير العالم في ضوء نظريته الكلية اليه ، فهي تضمم الدعوى الى تجميد الامر الواقع ، واغراق الفكر الحر في تفصيلات الحياة المبعثرة المشتتة دون أن يكون في وسعه الفكك منها ليتطلع اليها على مبعده منها ، ممتلكا لحرية الحركة وصدق التقدير . وهي بذلك تضع الفيلسوف على نفس المستوى الذي يقف عنده رجل العلم من حيث الاهتمام غقط بالتفصيلات والجزئيات ، ما دامت هذه النظرية الضيقة لا تعترف بالشمول والكلية ، والانطلاق الى آفاق أبعد من مجرد التحقق بالمشاهدة الحسية ، التي تقف نشاط رجل العلم على دراسة جانب بعينه لا يحدوه من جوانب الطبيعة الرحبية .

وتتبع هجومها على وظيفة الفلسفة هي لأعزها من أن تكون الميتافيزيقا والقيم تهديدا للعلم ، بينما التهديد الحقيقي في نظـر (كولينجـوود) Collingwood هو اسار العادة العقلية التي تضيق من البحث العلمى وتحدوه في حدود التحقق الحسى (٦٧) ، وهذا نفسه هو ما ذهب اليه « بيرس » Pierce عند نقده لمبدأ التحقق ، في قوله بأن كل نظرية استنتاج لما لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع محتمل ، استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها ، والمستقبل لا يشاهد في الحاضر . لذلك فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قـطـ

أن تقع تحت المساعدة وتخضع بذلك لبدأ التحقق ، وهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان ؟ وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي ، وثمة تسجيل له في الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التي يهيب بها مبدأ التحقق . فالوضعية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه من ميتافيزيقا (٦٨) . فهي تقوم على تصور خاص للحقيقة والواقع والانسان ، قد افترضته مقدما دون مبرر أو دليل . وذلك باجترائها للحقيقة اجتراء تجعل منه القاعدة والمبدأ ، وهي تقوم على ترعة من ترعات انكار العقل ورفض دعاواه .

بينما الغاية الاولى للفلسفة ، كما يقول « سدجويك » ، « أن توجد بين كل جوانب الفكر العقلي وتخصصاته ، وأن تواف بينها جميعا على اتساق واضح . ولا يمكن تحقيق مثل هذه الغاية على يد فلسفة تتغلب نظرتها عن الطائفة الهامة من الاحكام والاستدلالات التي تشكل موضوع علم الاخلاق (٦٩) » .

فالفلسفة موقف من العالم ، موقف من المجتمع والعصر . وتأخذ في تقديرها كل جوانب الانسان ، ويمكن أن تعد دراسة التجربة ككل ، أو دراسة شطر من التجربة ككل ، وتصبح بذلك كل مشكلة مادة صالحة للفلسفة على شريطة أن تدرس من زاوية شاملة في ضوء سائر التجارب وال رغبات والمطالب الانسانية ، فطابع العقل الفلسفي ليس في دقة النظر بقدر ما هو في شمول النظرة ووحدة الفكر . والعلوم هي النوافذ التي ترى الفلسفة من خلالها ، أو هي الحواس لتلك النفس ، وتصبح معارف العلوم بغير الفلسفة قاصرة مضطربة بكل احساسات ترد على

68 — Pierce, C. S., *Values in a Universe of Chance* PP. 140.

69 — Quoted in, Whitehead, *Science and the Modern World*, P. 142.

الذهن المشوش فيؤلف منها الابله حكاية (٢٠) ، فإذا كان العلم هو الوصف التحليلي للأشياء ، فإن الفلسفة هي التفسير التركيبي للكل ، أو هي تفسير جزء من الأجزاء من حيث مكافئته من الكل ، وقيمتها بالنسبة إليه .

والفلسفة لا تتخذ من المعرفة العلمية موضوع دراسة إلا إذا كانت فلسفة علم ، ولكنها تعدو ذلك إذا كانت نظرة كلية ومذهبا متكاملا .  
ولسنا مخيرين بين أمرين ، كما يقول « تيار » Taylor ، بين

أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنا فلسفة (٧١) ، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون ، بل الاختيار الحقيقي هو : هل نصوصغ نظرتنا الفلسفية ، أو قيمنا ، عن وعي ، وعلى اتفاق على مبدأ مفهوم أم نصوصغها دون وعي وبمحض المصادفة ؟ فثمة دائما فروض أساسية لا تقبل التحقق المباشر يدين بها الإنسان هي التي تكون فلسفته وقيمه ، فهي إذن مبدأ موجه للإنسان في موقفه إزاء العالم الذي يحدق به من كل جانب ، ولا مفر من اتخاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره ، ولا يجدي الانتظار حتى يأتيانا المدد من مبدأ التحقق .

والفلسفة بما تحويه من ميتافيزيقا أو قيم ، اطار معيارى تنتظم داخله افتراضات واسعة شديدة العموم في حاجة الى تحقق بعيد المدى ، وتتضمن امكان تجاوزها الى غيرها ، وشأنها في قابليتها للتجاوز شأن الفروض العلمية التي تتطلب تحققا مباشرا قصير المدى ، والفرق بين الفروض الفلسفية والعلمية هو فرق في شمول وكنية الموضوع في الفلسفة ، وتخصصه وجزئيته في العلم .

٧٠ - ويل ديورانت ، مباحث الفلسفة ، جزء اول ، ترجمته د. الاهواني ، ص ٢٠.

٧١ - جون لوييس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، ص ١٠.

وإذا كانت الفلسفة متفقة مع العلم في عملية التجريد والتعميم ،  
وان كانت تنصب على معرفة سابقة تقييم عليها نظرتها العامة ،  
فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة . ولا يعنى  
هذا أن يفرق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معنية بالتقييم  
بينما الثانى لا شأن له بها ، فثمة قيم يقوم عليها بناء العلم  
نفسه ، ولكن يبقى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على  
مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم في العلوم الجزئية ، لأنها  
نظرة كلية ومنهج للحياة . ولا يمكن لمثل تلك النظرة وذلك المنهج  
أن ينتظر حتى يخدم له العلوم ثمراتها التي نضجت وفروضها التي  
تحققت ، ولا ريب أن ذلك أمر جوهري في صوغ النظرة الفلسفية ،  
الا أننا نبادر الى تنسيق المعرفة المتاحة والى وضع فروض واسعة  
تحاول أن تستند بهما الفرضيات التي لم يملأها العلم بعد ، لا لتقوم  
بديلا للعلم ، ولكن لرضاء للمطالب الروحية والمادية للإنسان  
الذى سيظل حوما في حاجة الى اطار عام يضم فيه ما بلغه  
من تقدم ، ويهيئ له من خلاله أن يشارك في التقدم . وهكذا  
لا تستطاع الفلسفة أن تنزع عن نفسها الحق في الحديث عما ينبغى  
أن يكون والتطلع اليه لتظل رهينة ما يستطيع العلم التحقيق منه  
بالمشاهدة الحسية ، خادمة له ، كما يريد لها الوضعيون ، فثمة تبادل  
خلق بينهما ، لأن العلم بدون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة ،  
والفلسفة بغير علم تجرييد عقيم ، ودفاعنا عن الفلسفة إنما هو دفاع  
عنها بوصفها حارسا للقيم ومجالا لدراساتها .

وهكذا لا يكون لبدأ التحقق الوضعي ، وهو مبدأ ميتافيزيقي  
الطابع ، الا مهمة واحدة هي افقار العلم والفلسفة جميعا ، بحرمان  
الانسان من البحث عن المعنى ، والسعى الى القيمة ، وتجاوز معطيات  
الحس واستشراف المستقبل .

## ٢ — مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة الذين لا ينكرون القيمة ، فهى تتزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف ، إلا بوصفها قيمة خلقية أو جمالية ، أو منطقية ، أو دينية ، أو غير ذلك من صنوف القيم ، وقد تعفز تارة أخرى الى قمة مذهب ، فتغدو طابعة الغالب ، ومبدأه الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفه منها ، وحلوله التى يقدمها .

وقد لا يصرح الفيلسوف ، فى الحالة الأخيرة ، بسيادة القيمة لمذهب ، وعنئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته . والى مثل ذلك ما ذهب اليه فيليب وينر فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم ، فكل المذاهب الفكرية فى رأيه فروض مشحونة بالقيمة Value-charged سواء صرحت بذلك أو أنكرت (٣) .

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتفوا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم ، ففلسفة « نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة ، فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغايته والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم .

والبحث عن الحقيقة ، انما يعبر عما يسميه « بإرادة القوة » أكثر ما يعبر عن الوصف المفرز للأشياء ، « وقيمة » الفكرة أكثر دلالة

72 — Wiener, op. cit, PP. 40 — 57.

وأشد أهمية من حقيقتها • ويمكن أن تكون منظورات القيمة التي يحيا بمقتضاها الافراد ضرورية رغم أنها ليست موضوعية ، فلعل اللاجينية un-truth تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها في الكثير من المواقف • « فحتى من خلف المنطق وغلبته الظاهرة ، تقف أحكام القيمة<sup>(٧٣)</sup> » وهو يرفض المعرفة الموضوعية الا أن تكون وسيلة لحماية تحول إمكانات الانسان الى أفعال •

ويحذر تيتشه ، بل ويسخر أيضا ، مما يمكن أن تقضى اليه النزعات العقلية ؛ أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن في البشر قدراتهم النقدية والتقييمية التي يحتاجونها أساسا للجياة<sup>(٧٤)</sup> •

• كذلك كانت فلسفة « ريكرت » فلسفة معيارية ينحس فيها تصور الوقائع facts الى تصور القيمة ، والقيم عنده لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصديقنا غايتها وإقرارنا بصحتها ، ونحن في هذا مقوّدون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغي أن يكون<sup>(٧٥)</sup> •

وكذلك الحال في النزعة الانسانية عند شيللر الذي يوحد بين الواقع reality والقيم ، كما يوحد بين الحقائق truths والقيم ، فيقول بأن الحقائق قيم مطلقة<sup>(٧٦)</sup> • ومن العبث لديه البحث عن أي ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحررا تماما من التقييم • فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ<sup>(٧٧)</sup> •

73 — Quoted in Magill, op. cit, P. 697.

74 — Ibid, P. 699.

75 — Rines Dictionary of Philosophy, art. Rickert.

76 — Schiller, *Studia ein Humanism*, P. 7

77 — Schiller, art. Value, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.



N. Hartmann ( + ١٩٥٠ ) فالقيم عنده اطرار

التجربة الانسانية للأشياء من حيث هى طيبة ، أو سيئة ، وقد أقام بذلك الأخلاق — أو الاكسيولوجيا بوجه عام — فى نطاق مبحث الانطولوجيا مخالفاً للاتجاه التقليدى للفلسفة ، لأن كل شئ عنده خاضع للتقويم<sup>(٧٨)</sup> ، كما أن القيم هى التى تعدد وتعين الوجود ولكن على نحو غير مباشر<sup>(٧٩)</sup> .

أما « ماكنزى » ( + ١٩٣٥ ) فيعد القيمة مبدأ مفسراً  
interpretative principle (٨٠) بعد انهيار تصور الجوهر

أو الماهية essence القديم فى الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، بل انه يعمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة<sup>(٨١)</sup> . ويعتقد الأجل فى حل مشكلات الفلاسفة على ما يقدمه من مذهب مثالى يكون الفهم الواضح لما تعنيه القيمة<sup>(٨٢)</sup> ، بعد أن أثر تصور القيمة على غيره من تصورات ، وقد ناقش ماكنزى تفصيلاً المبررات التى دعت به الى ايثار تصور القيمة على الخير أو الخيرية ، فمنها انطواء تصور الخير على درجة كبيرة من الابهام ، لأن ما يفهم منه فى الغالب فعل الخير والاحسان الذى يعنى الإرادة أو الرغبة الموجهة لما هو خير (بالمعنى الخلقى الضيق) ، كما أن الخير يقودنا الى نظريات لم ينقضى حولها النزاع والجدل ، وهذا ما تفترق فيه القيمة عن تصور الخير الذى قد لا يسمح بأن تدلف

---

78 — Quoted in Magill, op. cit., P. 370.

79 — Lewis W. Beck, art. Hartmann, in *Encyclopedia of Morals*, edited by Fern.

80 — Mackenzie, op. cit., P. 21.

81 — Ibid, P. 75.

82 — Ibid. P. 37.

الى رحابه قيم الحق والجمال ، كما أن القيمة تيسر لنا الاقرار بالندرج ، بينما يوحى الخير بشيء مطلق لا يقبل المناقشة ، فمن المتعذر في تطبيقه علي الأشياء والأشخاص ، وهم ناقصين متناهين ، تسوين نسبة الخير ، تلك السمة المطلقة ، اليهم ، بينما يمتن أن ينسب الى كافة الأشياء والأشخاص بعض درجات القيمة أو الأهمية — تحقيقاً ، فالقيمة لا توحى بما هو مطلق ، بل تسلم بقيمة أكثر أو أقل في الدرجة ، كما ليست هناك أية مشقة أو حرج في التحدث عن قيمة موجبة وقيمة سالبة . ويتحول ماكنزى أن ضيق تصور الخير قد أدى بنيتشه الى الضريح بأن هناك من السمو ما يجاوز الخير والشر (١١) ، مثلما أدى غموض ما هو « خلقى » به وبغيره الى وصف أنفسهم بأنهم « لا أخلاقيون » بمعنى أنهم لا يعترفون بأي مثل خلقية . وليس في وسع نيتشه وغيره القول بأنهم يبحثون عما وراء القيمة ، أو القول بأنهم يتجاوزونها مثلما يجاوزون الخير ، وكل ما يسعهم قوله هو أن تصوراتنا للقيمة تتطلب مراجعة ، فالقيمة تتغير بتغير الظروف ولكن الخير مطلق لا يتحول .

وننتهي ماكنزى الى أن القيمة تعبر فيه عن السبيلة المرونة ما يجعله قابلاً للتعديل والتحوير أكثر من تصور الخير ، في عالم يعرض له التغير ويتحدد فيه العلاقات (١٢) .

والذهب الفلسفى عند « إيربان » نسق من القيم طالما كانت كل قضية تقال عن الواقع تقويماً بصورة أو بأخرى . كما أن الجواب عن مسائل القيمة هو مفتاح التفسير الفلسفى للواقع بأسره (١٣) .

(\*) نيتشه مؤلف بعنوان « ما وراء الخير والشر »

Beyond Good and Evil

Ibid, PP. 91 — 5.

84 — Urban, art. Value in Encyclopaedia Britannica, 1957,

وتردد فلاسفة آخرون في الاعتراف « بالقيمة » طابعاً ضريحاً  
لذا بهيم وان كانت تقوم بالفعل بدور المحرك الأول لفلسفتهم .  
همارتر ، رغم ضآلة ما يخصه في مؤلفاته لمناقشة مشكلة القيمة ،  
أو الأخلاق بصفة خاصة ، إلا أن وجوديته كلها أخلاقية الطابع  
بالمعنى الواسع <sup>(٨٥)</sup> ، فهو يقول أن غاية الوجودية هي إقامة ملكوت  
انسانى يكون نسقا من القيم ، المتميزة عن العالم المادى ، وليس  
نسقا من الخواص المشكلة للمنضدة أو الحجر <sup>(٨٦)</sup> الحياة عنده هي  
المعنى الذى يختاره الانسان لها .

كذلك ديوى ، في محاولته إعادة بناء الفلسفة بحيث يجعل  
منها فلسفة عملية تتوحد مع الاخلاق وتتطابق مع نظرية القيمة ،  
ليعيد بنسأ الأخلاق ونظرية المعرفة على أساس من نزعة تجريبية  
طبيعية : فكل أحكام القيمة والأخلاق لابد أن توضع على قاعدة من  
العلم ، ومن ثم يمكن إخضاعها للتحقق التجريبى بحيث يمكن أن نرى  
ما تؤدى إليه من نتائج ، وأن نتثبت من حل المشكلة التى تثيرها  
أو تعرض لها <sup>(٨٧)</sup> . والقيمة عنده لا توجد منعزلة مستقلة : بل  
هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود ، وإعادة تشكيل له تحقق  
به غايات منشودة <sup>(٨٨)</sup> . والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع  
للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هى العلاقة بين « الفعلى  
أو الواقعى » actual ، وبين « الممكن » possible ، فالأولى  
يقوم على أحوال معينة ، والثانى يدل على غايات أو نتائج فهم توجهم

85 — Frankena, op. cit., P. 434.

86 — Sartre, Existentialism and Humanism, English trans. by  
Miret P. 45.

87 — Frankena, op. cit., P. 377

بعد ، فالممكن بالنسبة الى موقف فعلى معين هو مثل أعلى لذلك الموقف .  
ومن وجهة نظر التعريف الاجرائى operational — أى التكرير فى  
صيغة من الفعل — يعد الممكن والمثالى فكرتين متكافئتين<sup>(٨٩)</sup> . والعلاقة  
بين الواقعى والمثالى ضرورة يملئها الفعل الذى لا بد له من أن ينظم  
بذكاء ، والذكاء يرتبط عند ديوى بالتقويم ، فهو يقترب بالحكم أى  
باختيار وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ما يتخذه غايات  
لنفسه ، والانسان ليس ذكيا لأنه يملك العقل الذى يدرك به الحقائق  
الأولى المبينة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التى تستنبط منها أحكامه  
بل لقدرته على تقدير الممكنات وتقويمها فى موقف معين ، وسلوكه وفقا  
لهذا التقدير والتقويم<sup>(٩٠)</sup> .

ويمكن أن تضم الى الأمثلة السابقة ما حاوله « وادنجتون »  
Waddington فى اثبات أن الانسان حيوان خلقى ، ولكن على  
أساس من نظرة محدثة معدلة لآراء سينسر<sup>(٩١)</sup> .

وقد لا يأتى تضور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل  
فيلسوف حديث ، كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ،  
بل قد يستبدل به تصورات أخرى ، لذلك تتباين مواضعه فى مختلف  
المذاهب ، وفى الأمثلة الأخيرة تجلّى تصور القيمة سائدا منتشرا فى  
مسائر المذهب عند من يوليه الأهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته  
ويطلبها ، ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاول فيه نفوذه  
وسلطانه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال ، فمنهم من يكتفى به  
تصورا للخير أو الصواب فى الأخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل

٨٩ — المرجع السابق ، ص ٣٢٧

٩٠ — المرجع السابق ، ص ٢٤٠

91 — Waddington, The Ethical Animal, passim

في القيمة ، ومنهم من يخفى على الحق أعظم غيمة ويرد إليه  
 سائر القيم ، لتصبح الأخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق  
 الفكر كما كان يقول ريكتر<sup>(٩٢)</sup> ، لأنه يدرس شروط تناسق السلوك  
 مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته<sup>(٩٣)</sup> .  
 ومنهم من يضع الجمال تنويجا للقيم كافة مثل بولدوين ، وماكنزي ،  
 ومور<sup>(٩٤)</sup> الذي يتبدى الخير المثالي عنده في حال من الوعي تقتزن  
 فيها بهجة التأمل الجمالي بمسرة الاعجاب بالخصال الكريمة في الغير<sup>(٩٥)</sup> .  
 كما جعل هربارت Harbart ( + ١٨٤١ ) الأخلاق فرعاً من علم  
 الجمال الذي كان من أول رواده ومؤسسيه<sup>(٩٦)</sup> .

ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة ،  
 فمجال القيم عند ريتشل هو الدين ، كما أن الدين عند « هوفدنج »  
 Hufding ( + ١٩٣١ ) هو صيانة القيم<sup>(٩٧)</sup> .

وقد حمل « كير كجار » حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على  
 مدرج الأخلاق وتقدمهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك ،  
 وهو مدرج الدين<sup>(٩٨)</sup> .

٩٢ — روييه ، المرجع المذكور ، ص ٧٤٠

٩٣ — د. توفيق الطويل ، المرجع المذكور ، ص ٢٠٧

٩٤ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٣٥

95 — Quoted in Magill, op. cit., P. 755.

٩٦ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٦٥ — ١٦٦

97 — Laland, op. cit., P. 3.

٩٨ — د. عبد الرحمن بنوى ، هل يمكن قبلل أخلاق وجودية ؟ ص ١١

٢٢٣ — ٢٢٤

## ٤ - مسائل القيمة ومباحثها

- أ - القيمة والالزام  
ب - القيمة والتقويم  
ج - القيمة وأحكام القيمة  
د - طبيعة القيمة  
هـ - أنماط القيم

### تمهيد :

رأينا أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرض للقيمة من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يجعلها محورا تدور من حوله تفصيلات مذهبه ، ومنهم من يخصص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزوج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات • كما عرفنا أن الفلاسفة يتفاوتون فى درجة التصريح بموقفهم من القيمة أو إضماره ، بحيث يتيسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى • ويتدو أن السبب فى ذلك إنما يرجع إلى تصور القيمة نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها ، وقياسها ، والتميز بين اتجاهاتها ومدارسها على غير ما نجد عليه مباحث الانطولوجيا والابستمولوجيا ، التى مقلت تصوراتها وقواعدها قرون طويلة من الحوار الفكرى الخصيب •

وللقيم طابعها الاشكالى البارز ، فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها ، فرغم أنها نظرية حديثة فى الفلسفة ، إلا أنها مفهوم له ما صدقاته الهائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة ، واللاهوت ، والاقتصاد ، وعلم النفس والاجتماع ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة : المنطق والأخلاق والجمال • وكثيرا ما يحيط الغموض بمصطلح القيمة فى مختلف استعمالاته ، وكذلك عندما

يستبدل به مصطلحات أخرى (٩٩) . فهو نادرا ما يضطلع بتبعته وحده ، بل يقترن بتصورات وعبارات أخرى وثيقة الصلة به ، تكون بمثابة للعلامات الكاشفة عن وجود القيمة والدالة عليها ، مثل « الينبغية » أو الالتزام *oughtness or obligation* ، والتقويم ، وأحكام القيمة . ولا يتفق الباحثون جميعا على مزج القيمة بتلك التصورات السابقة .

## (١) القيمة و « الينبغية » أو الالتزام :

يفرق « فرانكن » تفرقة شاطعة بين القيمة وبين الالتزام ، وهو الينبغية في مجال الأخلاق ، وهو يصنف مجال الأخلاق الى فئتين : الأولى أحكام القيمة ، وهي الأحكام بصدد الخير أو الشر ، والرغبة في موضوعات معينة أو الرغبة عنها ، وهي تدخل في باب نظرية القيمة أو الأكسيولوجيا . والثانية أحكام الالتزام ، وهي التي تكون بصدد الصواب أو الخطأ ، والحكمة أو الخرق في أفعال معينة : وهي تقع تحت نظريات الالتزام أو ما يسمى « بالديونتولوجيا » *Deontology*

أي نظرية الواجب (١٠٠) ويقول فرانكن أن الاخلاق ظلت حتى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لا تفرق بين نظرية القيمة ونظرية الالتزام ، ولكن نظرية القيمة استطاعت أن تنفصل أخيرا وخاصة عند لوتسه وريتشل وماينونج وهرنفلس وايربان وبري . وثمة سؤالين رئيسيين توجههما نظرية القيمة في رأيه ، يتعلق الأول منهما بمكانة الخيرية — أي القيمة — هل هي ذاتية أم موضوعية ، نسبية أم مطلقة ، بينما يتعلق السؤال الثاني بتعريف الخير والخير الأسمى . أما في نظرية

99 — Mackenzie, op. cit., P. 91.

(\*) أخذها بنظم عنواناً لأحد مؤلفاته وتعهد به علم الواجب تمييزاً له عن الخير وقد نشر عام ١٨٢٤

الالزام فيحل المصواب أو الخطأ مكان الخير أو الشر في السؤاليين السابقين (١٠٠) •

والى مثل ذلك ذهب وسترمارك في قوله بأن التصورين المتعارضين اللذين يتنازعاان السيادة في بحوث الأخلاق هما « ما ينبغي أن يكون » أو الواجب ( ويعنى بهما نظرية الالزام ) ، والثانى هو « الخيرية » ( ويعنى به نظرية القيمة ، ويرى أن كلنط لم يفصل بينهما لأن الخير عنده هو ما ينبغي أن يفعل ، بينما يفصل غيره بينهما ) (١٠١) •

والواقع أن كلنط لم يكن وحده ، كما يزعم وسترمارك ، في رفض الفصل بين القيمة والالزام ، ويبدو أن هذا الفصل لم يكن له وجود إلا بمقتضى الأسبقية الزمنية لبحث الالزام قبل القيمة ، فتصور القيمة يتسع بحيث يستغرق معه كل صور الالزام النشأ من القيمة ، فمور مثلا يجعل من القيمة والينبغيّة تعبيرين مترادفين يعنىان الشيء نفسه (١٠٢) ، كما نجد عند ماكترى هذا المعنى نفسه ، فهو رغم اتخاذه لتصور القيمة مبدأ تفسيريا يشمل المذهب الفلسفى كله ، الا أنه يصل بين تصور القيمة ، من حيث هى كذلك ، وبين ما ينبغي أن يكون وبين الخير ، غير أنه أثر استخدام القيمة تصورا محوريا لمذهبه المثالى (١٠٣) ، كما قدمنا • وعلاقة القيمة بالواجب ( ما ينبغي أن يكون أو الالزام ) عند شيكولاي هارتمان لا تختلف عن علاقة الغاية بالارادة ، فالواجب لا ينفصل في وجودنا عن النزوع الى القيمة (١٠٤) ويعتقد هارتمان أن

100 — *Runes' Dictionary of Philosophy*, art. Ethics.

101 — *Westermarck*, op cit., P. 119.

١٠٢ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٧٢

103 — *Mackenzie*, op. cit., PP. 96 — 8.

١٠٤ — د. عادل المصوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ٢٠٠



ضروب القيم والالزام لها وجودها المستقل في نطاق الماهية بمعناها  
 الفنومولوجي ، ولكنها تهيء البشر أسس الاخلاق (١٦) . وهو يميز بين  
 ثلاث مستويات من الينبغية : الأول هو الينبغية المثالية وهي الشرط  
 أو الحالة الصورية لاية قيمة ، فالقول بأن «س قيمة» تعنى  
 أن «س ينبغى أن تكون» ، فالينبغية هنا هي العلة الصورية للقيمة بينما  
 القيمة هي العلة المادية للينبغية . والمستوى الثانى هو الينبغية  
 الوضعية أو الايجابية positive التي هي خاصة علاقية لقيمة ينبغى  
 أن تكون مثاليا ولكنها ليست متحققة في الوجود . وليس نمة ينبغية وضعية  
 لا تكون ينبغية مثالية على حين أن هناك قيما لا تؤسس على الينبغية  
 الوضعية بينما هي موضوعات للتأمل الأكسيولوجى وليست للسعى  
 العملى . أما المستوى الثالث وهو الينبغية الفعلية (todo) فلها أساس  
 مختلف ، فعندما يصبح تحقيق الينبغية الوضعية هدفا للسعى لادى فاعل  
 نشط حر ، فانها تتطلب منه ينبغية فعلية ، وهذه بدورها تعتمد على  
 الينبغية الوضعية عند الشخص وعلى قدراته وموقفه الواقعى (١٧) .

ويتبين مما سبق أن الفصل بين القيمة وبين الينبغية أو الالزام ،  
 في صورتها الخلقية ، انما هو فصل متعسف ، فيه من التخلخل أكثر مما  
 فيه من الصدق ، فهي جميعا دوائر متداخلة لا تتفارج معانيها ، وقد  
 رفض الكثير أن تختص القيمة بالخير وينفرد الالزام بالصواب ، بحيث  
 لا يتصل الواحد بالآخر . فالاثنتان معا ينتهتان الى مجال مشترك هو  
 التقويم الذى ينطبق على الغاية التى تنتخب ، وعلى الوسيلة التى  
 تحقق هذه الغاية ، ويبدو أن الخير أو الشر انما يتعلقان بالغاية بينما  
 يتعلق الصواب والخطأ بالوسيلة (١٧) .

105 — Qoted in Magill, op. cit., P. 870.

106 — Quoted in Encyclopedia of Morals, art. Hartmann..

١٠٧١ — راندال وبوخز ، مدخل الى الفلسفة ، ص ٢٧٨  
 وكذلك ذهب شيلر في مثاله عن القيمة في موسوعة الدين والاخلاق ،

## (ب) القيمة والتقويم :

أما التقويم فيميز ماكثرى بينه وبين القيمة ، قائلا بأن التقويم ليس دائما هو القيمة ، أو بلغة سدجويك : ما هو مرغوب فيه *desired* ليس دائما هو ما يمكن أن يرغب فيه *desirable* وعندما تحدث نيتته عن تحول وقلب التقويم *transvaluation* لم يكن يقصد خطأ في نظرية ماكنزى — تحولا في القيم ذاتها ، بل تبديلا لتقويماتنا السائدة (١٠٨) .

غير أن وراء هذه التفرقة تحتجب فكرة مثالية معينة من القيمة تؤمن بثبات القيم وموضوعيتها واستقلالها عن أى أثر من آثار عملية التقويم التى بواسطتها تنسب قيمة الى شئ أو تقدر قيمته ، وتفضى هذه التفرقة بالبعض الى المغالاة فى وضع السدود والحدود بين هذه وتلك ، ويشبه ذلك الى حد ما ، ما ذهب اليه اميل بربيه فى أن الناس جميعا يتفقون حول قيمة بعينها ، ولكنهم يختلفون حول انطباقها على هذا الشئ أو ذاك (١٠٩) .

بيد أن هذه التفرقة بين مسائل القيمة ومسائل التقويم إنما هى تفرقة مدرسية لا يقرها الواقع ، فلا ريب أن القيم ، حتى على زعم موضوعيتها وثباتها ، لا تقف فى فراغ . ولابد أن يكون ثمة من يكشفها ، ويحركها ، وينشدها ، فيما يكتنفه من عالم حافل بالبشر والأشياء ، والمفاهيم والمصلات ، وعملية التقويم هى الفعل أو الاتجاه الذى يتم به شخصية القيمة الى كل ذلك ، وخلعها عليه ، أو اكتشافها فيه ، وفقا لفهم كل منا للقيمة ، وتعريفنا لها .

108 — Mackenzie, op cit., P. 101.

١٠٩ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ص ١٦

### (ج) القيمة وأحكام القيمة :

وقياسا على ذلك تكون النظرة الى علاقة القيمة بالتفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، فبحسب نظرة الباحث للقيمة ، وفهمه لها تكون نظرتة لهذه التفرقة . فالبعض لا يعترف بحكم للقيمة على الاطلاق لعدم توفر شروط الحكم فيه ، بينما هو عند البعض الآخر للأصل الذى تنفرع عنه كل الأحكام الأخرى . ويتوسط جمهرة الباحثين هذين الموقفين ، فيسلمون لأحكام القيمة بنطاق نفوذ يتميز به عن غيره . ويصدر كل من تلك المواقف عن تصور كل فريق للقيمة من حيث طبيعتها وأنماطها .

### (د) طبيعة القيمة :

وتعريف القيمة بحيث يشمل كل صورها أمر بالغ المثقنة . وتتباين الاجابات المباشرة عن السؤال عما هى طبيعة القيمة أو ما هو تعريفها . يتباين الاتجاهات والنزعات التى تعالج مشكلة القيمة ، فهناك من ينكر إمكان تعريفها وتحليلها الى أبسط منها ، إلا أن أغلب الباحثين متفقون على إمكان تعريفها وتحديد طبيعتها .

أما المسألة التى تحتل المكانة الأولى من الأهمية من بين مسائل طبيعة القيمة فهي ما جرت العادة عليه فى التمييز بين القيم من حيث هى وسيلة مفعية الى غاية ، ومن حيث هى غاية تتشدد لذاتها . فالأولى قيم خارجية أو وسيلة *instrumental* تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثانية باطنية ذاتية تستقل بنفسها عن مثل ذلك الاختلاف ، فقيمتها فى ذاتها ، وتسمى القيم من هذا النوع الأخير بالقيم أو المثل العليا ، وهى وحدها ، فى رأى البعض ، موضع بحث

الفيلسوف (١١٠) . ولكنها ليست كذلك عند سائر الباحثين ، على نظرية ما سرد ذكره تفصيلا في تصنيف ترغبات واتجاهات من عرضاً لنظرية القيمة ، فمنهم الذين يضعون الوسيلة على قدم المساواة مع الغاية عند التقويم ، فكل من الوسيلة والغاية يتبادل مركزه ومكانه مع الآخر . وليس ثمة غاية مطلقة لا تكون وسيلة أخيرها ، كما أن من الممكن أن تعد الوسيلة غاية في مرحلة من المراحل . فالحياة تنعذب عبثاً تخيلاً على الاحتمال إذا لم تكن الوسائل غايات في آن واحد ، وإذا لم تكن لها قيمتها الخاصة ، أو إذا ظلت الوسيلة دائماً كالدواء المر المذاق . لا قيمة له في ذاته إلا أن يلتبس وسيلة للشفاء .

والمسألة الثانية هي طبيعة القيمة من حيث هي ذاتية أو موضوعية . أى هي صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذي يدركها ، أم هي من وضع العقل واختراعه (١١١) .

وتتخذ هذه المسألة أحيانا صورة التعارض بين القيمة والواقعة fact ، أو القيمة والوجود existence إذا ما كانت القيمة تعنى . عند البعض وجداناً أو اتجاهاً أزاء دافع مستقل عن الإنسان ، وتستقطب العلاقة بينهما إلى ذات وموضوع . وهناك من يرفض هذا الاستقطاب لأن القيمة عنده ليست إما ذاتية أو موضوعية ، بل هي دائماً قيمة علاقة ، أو قيمة حال (١١٢) .

وتتفرع عن الموقف من ذاتية القيم وموضوعيتها مسألة ثالثة تتعلق بتبعية القيم أو إطلاقها ، وهي ليست اعتداداً مباشراً للقول

١١٠ - وولف ، ١ ، فلسفة الجدد والمعاصرين ، ترجمة د . أبو العلا عيسى ، ص ٢٦

كذلك د . توفيق الطويل في أسس الفلسفة ، ١ ، ص ٢٠٤

١١١ - د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٢٠٤

١١٢ - راندال وبوختر - مدخل الفلسفة ، ص ١٦٨

بالذاتية أو الموضوعية ، فليس كل من أقر بموضوعية القيم يسلم أيضا ، بإطلاقها • وليس كل من يقول بذاتيتها مقرا بنسبيتها ، متى انطوت الذاتية في نظرة على فصال مشترك بين البشر ينكافأ نصيبهم منها بصورة مطلقة •

### (هـ) أنماط القيم :

حظي ثالث القيم التقليدي ، الحق والخير والجمال ، بتقدير كل من عرض لمشكلة القيمة ، بل أن له تاريخه العريق انذى يكاد يستقل عن مسائل الأكسيولوجيا في وضعها الراهن وتاريخها الحديث ، بعد أن أصبحت مبحثا من مباحث الفلسفة المحدثه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين • ولكن رغم ما يكنه باحثو نظرية القيمة من تقدير لهذا اللوث الراسخ على مر الزمان ، عاجز لا يعفون أنفسهم من مواجهة السؤال عن وحدة للقيم أو تعددها ، ومحاولة الاجابة عليه • فعنهم من يكتفى بالقيمة مفهوما عاما له ما صدقاته المنتشرة على مدى فاعليات الانسان ، فكرا وسلوكا ، وبالتالي يمكن توحيدها • كما يوجد بعضهم بين الحق والخير ، أو بين الحق والجمال ، أو بين الجمال والخير • كما يوحد البعض الآخر بين القيم الثلاثة بحيث تكون الغلبة لواحد منها على سائرهما • ويقابل هؤلاء ، من يرون في القيم تعددا أصيلا وتنوعا الى غير حد ، بقدر تعدد وتنوع مجالات النشاط الانساني •

ويتوسط هذين الفريقين المتعارضين عن يسمحون بعدد محدود من القيم ، فهناك من يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة (١١٣) • ومنهم من يضيف الى الحق والخير والجمال نوعين آخرين من القيم هما القيم النفسية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية (١١٤) •

١١٣ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، الموضع المذكور .

١١٤ — Urban, in *Encyclopaedia Britannica*, art. 'Value'.

ومنهم من يصرح بست هي عند شيلر : القيم المتعلقة بالذة hedonic والقيم الجمالية والنفعية والخلقية والدينية والمنطقية<sup>(١١٥)</sup> . وكذلك الأمر عند بولدوين مع استبدال القيم الاقتصادية والاجتماعية بالقيم الدينية والمنطقية<sup>(١١٦)</sup> .

ومنهم من يميز بين عدد معين من مستويات القيم ، فهناك المستوى الأدنى وهو اللاعضوى ، ومستوى القيم الحيوية ، والروحية ، والدينية : كما هو الحال عند ماكس شلر Scheler<sup>(١١٧)</sup> .

ويتردد هريق من الباحثين بين اقرار وحدة القيم وانكارها فلاند يسمح بنوع من التوحد أو المطابقة المضمرة بين القيم ، تتجلى فيما يسميه بالموازاة الصورية e parallelisme formal التى تكاد تكون تامة بين المسائل الخاصة بالقيم الجمالية والمنطقية والخلقية ، فالعلوم المقابلة لهذه القيم الثلاثة تفضى جميعا الى تعريف وتصديد تصور يعاقل بين ضدين بحيث يتناسب الضدان في كل علم من العلوم المعيارية الثلاثة : المنطق والأخلاق والجمال : مع الضدين في العلمين الآخرين ، فمن العقول السليم والسقيم ، ومن الأخلاق السامى والدنىء ، ومن النفوس الفناة والبليظة . كما أن ادليل العقلى يناظره الضمير الخلقى والذوق الجمالى . وبغض الناس للحقيقة يقابله بغض النظام وبغض الجمال . والشك المنطقى يكرر نفسه في شك الخلقى ، بل ان الشاعر الدينية أيضا لا تتخلف فيها هذه الموازاة<sup>(١١٨)</sup> .

115 — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. Value.

116 — *Baldwin Dictionary of Philosophy and Psychology*, art. worth.

١١٧ — د. عادل العوا ، المرجع المذكور ، من ١٨٢ — ٢٨٣

118 — *Lalande*, op. cit., pp. 12, 13.

ورغم هذا لا يقبل لالاند أن يرد مشاعر أحكام القيمة إلى الوحدة ، فالمجتمعات شأنها شأن الفرد ، وهو خليتها ، حياة حادية لها قيمها الانانية ، كما أن لها حياتها الروحية بما لها من القيم المنطقية والجمالية والخلقية المتوازية فيما بينها ، والمتجهة نحو وحدة العقول بوصفها غايتها القصوى ، ولكنها نائية إلى غير نهاية<sup>(١١)</sup> .

فهذه كلها أمثلة على مدى تفاوت الاستجابة من مسألة وحدة القيم أو تعددها في موقف الفيلسوف من أنماط القيم . ومتى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم إلى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هي وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ، نسبية أو مطلقة ، فإنه يؤلف نظرة منسجمة تمكثنا من وضع الباحث ضمن فريق أو فئة معينة من تصنيفنا لنظريات القيمة أو مواقفها .







## الفصل الثاني

### مواقف القيمة

---

- ١ — تصنيف مواقف القيمة
- ٢ — المواقف الطبيعية
- ٣ — المواقف المثالية
- ٤ — المواقف البراجماتية
- ٥ — المواقف الوجودية •



## الفصل الثانى

### « مواقف القيمة »

١ - تصنيف مواقف القيمة :

ليس هناك تصنيف موحد لمواقف الباحثين المتعددة من نظرية القيمة ، ولكن تتباين التصنيفات بتباين المحتوى النوعى للقيمة ، فهناك تصنيف لمواقف المفكرين من قيمة الحق ، يختلف عن تصنيف مواقفهم من قيمة الخير ، كما يختلف عن مواقفهم من قيمة الجمال وغيرها من القيم النوعية الأخرى . بل ان كلمة الباحثين لا تجمع - حتى في نطاق كل قيمة على حدة - على تصنيف بعينه . ويمكن أن نرد هذا الاختلاف ، في جانب منه ، الى حداثة الاعتراف بنظرية القيمة مشكلة للفلسفة ، كما يمكن رده ، من جانب آخر ، الى تجدد الفكر الانسانى المتصل ، واستحداث مواقف جديدة تنمرد على أسار التصنيفات الماضية .

— ويظهرنا تصنيف مواقف القيمة واتجاهاتها عند كل من حاول ذلك من الباحثين ، على نظيرته الخاصة من تصور القيمة ، وموقفها من مكانتها في مذهبه . فمنهم من جعلها أمثدادا لموقفه من الوجود والمعرفة . وهذا هو الاتجاه الغالب عند معظم من عرض لمشكلة القيمة ، ومنهم من جعلها بداية لفلسفته ومفتاحا لفهمها ، مثل نيتشه . وشيللر ، ولعل هذا من أسباب اختلاف النظرة الى تصنيف اتجاهات القيمة .

وقد سبق القول بأنه متى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم ، وحدتها أو تعددها ، الى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هي وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ،

نسبية أو مطلقة ، فانه يؤلف نظرة منسجمة تضعه ضمن فريق أو فئة معينة من نظريات القيمة أو اتجاهاتها ، غير أن الأمر ليس يسيرا هينا . فليس من اللازم أن يقول بأنها غاية تنشد لذاتها أن يسلم بموضوعيتها واطلاقها ووحدها . فقد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية في ذاتها ، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غايتها المطلقة الخاصة التي تتعدد بتعدد الأفراد والذوات . ولا ضرورة أن يقول بأنها وسيلة مفضية لغاية أن يقر بذاتيتها ونسبيتها وتعددتها ، في كافة الاحوال والظروف ، فقد يزعم بعضهم أنها وسيلة وليست غاية ، ولكنهم قد يرون أن البشر جميعا يتصرفون على ذلك النحو بطريقة لا تختلف فيما بينهم . فهناك إذن في مواقف القيمة ما يمكن أن يسمى بلغة الرياضيات «تباديل وتوافيق» .

permutation and selection تجمع بين هذا وذلك ، في صور مذهبية متعددة سنلتبس اجتلاءها في فقرات تالية .

وهذا هو ما يجعلنا نختلف مع «جود» الذي فرق بين نوعين فقط من النظريات وقصرتصنيفه عليهما وهما: النظرة الذاتية الطبيعية ، وتشير فيها أحكام القيمة الى الفعل نفسه ، فلا تتناول طبيعة الموضوع الذي يحكم عليه ، بل حالة الشخص الذي يقوم بالحكم . ولا تعدو أحكامه أن تكون تبريرا للرغبات والحاجات والمطالب المتعلقة بالشخص أو المرتبطة بالمجتمع الذي ينتمي اليه . والنظرية الثانية هي النظرة الموضوعية المثالية ، وهي التي تثبت لموضوعات أحكام القيمة صفات قائمة بذاتها هي التي تبرر الحكم عليها . والقيم بذلك صفات عينية مستقلة عن مصالح الشخص ، ومودعة في طبائع الموضوعات التي يحكم عليها .

كما نختلف مع «ماكينزي» الذي صنف الفلاسفة جميعا الى واقعين ومثاليين على أساس نظرة كل منهما الى القيمة . فالواقعيون يفسرون الحياة

الواعية للكائنات انروحية بالمادة والحركة ، يفسر المثاليون المادة والحركة على أساس الفاعلية الروحية التي تتميز بمسماها نحو القيم ، وهناك أيضا القائلون بالثنائية الذين يجمعون في تفسيرهم للكون بين القيمة وبين الحركة الميكانيكية (١) .

ونختلف كذلك مع « برييه » الذي يفصل بين مرحلتين مرت بهما فلسفة القيم ، الأولى : فلسفة ذاتية وهي على نوعين : النظرية النقدية التي ترجع في أصولها الى فلسفة كانط . فالقيمة عندها وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشيء المدرك ( أو الذات ) على الموضوعات ، والنظرية البيكونجية ، والقيم لديها لا وجود لها خارج ميولنا وحاجاتنا . والمرحلة الثانية عند برييه هي النظرية الموضوعية التي تتعارض مع تلك النظرية الذاتية السابقة (٢) . ويلاحظ ان برييه يضع كانط وأتباعه بين أصحاب النظرية الذاتية الى القيم ، معارضا بذلك جود وماكنزي اللذين يضعانه أحد أعمدة النظرية الموضوعية أو المثالية ، كما يختلف جود وماكنزي في تحديد موقف البرجماتية من القيمة ، فيضعهم جود بين فريق أصحاب النظرية الذاتية والطبيعية ، بينما يعدمهم ماكنزي من أنصار نزعة مثالية عملية ولكن بلا أسس ميتافيزيقية (٣) .

وأغلب الظن أن ضيق التصنيف واختزاله الى موقفين أو ثلاثة بحيث يقصر دون ادراك الفوارق والحدود التي تميز بين مواقف الباحثين من القيمة عن مواقف غيرهم هي التي تؤدي الى الخلط واللبس ، فيجد المرء نفسه مقسورا على المتضحية ببعض القسمات والخصائص الأصلية عند كل ياحث في القيمة على مذبح تصنيف ننائي .

1 — Mackenzie Ultimate values, P. 75.

٢ — أميل برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود حاسم ، بيروت ، دار الكشف ، ١٩٥٦ ، ص ٨٤ — ٨٥ .

٣ — Mackenzie, Ultimate Values, P. 87.

وقد حاول بعض من عرضوا لمواقف القيمة أن يجتنب كل تصنيف ضيق محدود ، فعمدوا الى عرض نظرية كل باحث الى القيمة ، مكتفيا بتسجيل وجوه التماثل والتباين بين نظرية باحث وآخر ، دون أن يخطر بتسبة وجهات النظر المتعددة الى مذاهب ونظريات معينة .

فإذا كان الفريق الأول من المصنفين مقترا أشد التقدير ، فإن الفريق الثاني مسرف أشيد الأسراف ، لأن الفكر الفلسفى ، متى كان نابضا فإنه لا يقف عند مجرد التسجيل والإحصاء ، بل يرقى الى كشف الوحدة فى المتفرق ، والكل فى الأجزاء ، ولكن دون قسراً أو ارغام ، ولذلك توسط فريقى المقترين والمسرفين فى التصنيف ، فريق آخر من الباحثين لا يضمهم عنوان واحد أو تشملهم نزعة بعينها . ولكنهم متفقون على رفض استقطاب تنوع الفكر الانسانى وراثته الى طرفين متعارضين يقوزعان سائر مواقف المفكرين ، بينما يختلفون على عدد فئات التصنيف ، وعلى تسميتها ،

فهناك « فرانكنيا » Frankenn . على سبيل المثال ، يقسم مواقف القيمة الى :

(أ) النظريات الانفعالية الحديثة كما نجدها عند « آير » الذى يعتقد أن القيمة لا تحمل الا معنى انفعالياً أن صح أن يكون ذلك معنى على الإطلاق .

(ب) نظريات الحديثيين والملاطيميين : non-natural الذين يرون أن القيمة فى غالب الأحيان خاصة ذاتية ياطنية لا يمكن تعريفها ، ومن ثم فهم موضوعية أو مطلقة ، مثل أفلاطون ومور Moore وروس D. Ross . وليرد

Laird وماننوج Meinong وهارتمان .

(ج) نظريات الأخلاق اليتافيزيقية والطبيعية ( ويبدو فى جملة

لهذه النظريات. مما تأثيره بنظرة جورج مور (٤) ، ويميل أصحابها عادة الى الاعتقاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أسس ميتافيزيقية ، أو طبيعية ( كأن تكون بيولوجية أو سيكولوجية مثلا ) ، وحكم القيمة لديهم اتجاه معين يتخذه عقل معين أو مجموعة من العقول ازاء الموضوع الموصوف بالقيمة ، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة بمعنى أن لها مكانة وموضعا Locus واحدا من الناس جميعا ، فالخير عند أرسطو هو ما تهدف اليه الأشياء كافة ، بينما تختلف القيمة عند بعضهم من فرد الى فرد أو من جماعة الى أخرى كما هو الحال عند هوبز و وستر هارك وويليام جيمس وبيري (٥) .

ثم عاد فرانكنا فصنف نظريات القيمة — على أساس ما يشير اليه بفلسفة ما وراء الأخلاق meta-ethical theory في أمريكا منذ عام ١٩٣٠ حتى ١٩٦٤ ، الى النزعة الجردية عند ايربان وليفان ، والى النزعة التجريبية الخلقية بصورتها الطبيعية عند بيري وباركر Parker ، والبراجماتية عند ديوى Dewey وهوك Hook وليويس Lewis والى النظريات اللاعرفانية noncognitive ( وهي التي تنكر للقيم موضوعا للمعرفة ) عند جورج سنقيانا من الواقعيين النقديين ، وكارناب وارشينباخ وفايجل من الوضعيين المنطقيين ، وأخيرا الى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عند بول تيليش Tillich ونيبور Niebuhr ، ويضم فرانكنا بعض فرق الوجودية الى هذه الطائفة الأخيرة (٦) . ويصرح فرانكنا بأن ما يفرق

4 — cf. McGill, op. cit., P. 759.

5 — Frankena, in Dictionary of philosophy edited by Runes, art. ethia.

6 — Frankena, Philosophy, edited by schlatter,

بين تلك الوجّهات من النظر هو اجاباتها عن الأسئلة التي تدور حول معنى أحكام القيمة وتبريرها ، غير أن هذه الاجابات تميل في « عصر العلم » الى اتخاذ صورة نظريات وآراء عن علاقة الأخلاق أو القيم بالعلم ، لذلك نراه يعرضها من ثانيا هذه العلاقة (٧) .

ويشبه ما ذهب اليه قرانكنا من احتفاء بالعلاقة بين القيم والعلم في هذا العصر أثناء عرضه لنظريات القيمة والأخلاق ، يشبه ذلك ما أقامته الزايت فلور Flower أساسا لعرض وجوه النزاع الحاضر في نظريات القيمة أو الفلسفة الخلقية بصفة خاصة ، فالمسألة الجوهرية في نظرها هي طبيعة أو مكانة ومركز status الأحكام الخلقية (أو أحكام القيمة بوجه عام) ، هل تصلح موضوعا للمعرفة يسرى عليها ما يسرى على الأحكام العلمية ، أم هي انفعالية وليست موضوعا للمعرفة ؟ وعلى هذا تنقسم الاتجاهات الى نزعة الفكاك ، وفلسفة الوضعيين المنطقيين من ناحية ، وإلى مختلف النزعات الطبيعية واليراجماتية من ناحية أخرى (٨) .

أما « ريمون روييه » R. Ruyer فيقدم تصنيفا أكثر مرونة وأقبح صدرا ، بحيث يكاد يستوعب أكثر نظريات القيمة ، ويمبدأ أولا بالنظريات الطبيعية التي ترى في كل نشاط إنساني حادثا طبيعيا يجري مجرى الوقائع الخاضعة لإحتمية القانون الطبيعي . وقد تكون القيمة لديها الغاية القصوى لشيء من الأشياء أو خاتمة يمكن حسابها ، وأمثلتها : أ - مذهب الذّة والمنفعة العامة . ب - نظرية هوبز الآلية للقيم . ج - نظرية فرويد الدينامية للقيم . د - نظرية القيمة في المادية التاريخية عند ماركس . هـ - نظرية القيمة المستمدة من قوانين الفيزياء . و - نظرية كوهلر kohler للقيمة .

7 — Ibid, Passim.

8 — E. Flower, in *Aspects of Value*, edited by Graber, P. 24.



ثانيا : نظريات « الفاعل » الطبيعية ، والقيمة لديها فاعلية تصدر عن فاعل ، غير أنها ظاهرة طبيعية سواء كانت سيكولوجية أو اجتماعية ، وتختلف عن النظريات الطبيعية السابقة من جهة أن القيمة ليست صفة خاصة بالموضوعات تبعث في الشخص اهتماما أو ميلا أو رغبة أو استحسانا ، بل القيمة هي نزوع الفاعل ووجدانه الذي يتعلق بأحد الأشياء ، ويقدر نزوعه ووجدانه بأنه تكون قيمة ذلك الشيء <sup>(١)</sup> . وهو يقسم تلك النظريات الى نظريات سيكولوجية والى نظريات اجتماعية ، فأما الأولى فأمثلتها : أ - نظريات أصحاب الفلسفات الأخلاقية في القرن الثامن عشر التي تجعل من الأخلاق علم نفس طبيعيا ، مثل فولثير ، ودييوس Duhoi ، وهتسون ، وشافيتسبري وهيوم . ب - نظريات شوبنهاور ونييتشه . ج - نظريات الكانطيين المشقين مثل هربارت ولوتسه ، وينكه ، وأن كانوا يقتربون من القول بواقعية القيمة . د - نظرية ماينونج ه - نظرية اهرنفلس Ehrenfels و - نظرية فراينفلس Freinfels ز - نظريات ديوى وبيري .

وأما النظريات الاجتماعية فأمثلتها : أ - نظريات علم الاجتماع المصورى الألماني عند زيمل simmel وفيركانت Vierkandt وفيزه Wiese ب - - نظرية دوركايم .

ثالثا : نظريات الفاعل اللاتبيعية ، وهي التي لا تعد القيم وقائع طبيعية ، كما أنها تنكر أن تكون مثلاً متعالية مفروضة على الأشخاص ، فهي لا تحدد في نظرها الا بالفعل ، أى بمقتضى حكم الفاعل ، غير أن الفاعل هنا ليس ظاهرة طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة ، بل هو فرد له أنيته المستقلة الحرة . ومن أمثلتها : أ - كانط ب - مدرسة

٩ - روييه ، فلسفة القيمة ، ترجمة د . عادل الموا ، ص ١٩٥

ماربورج وأعمدها كوهن M. Cohen وناثورب Naturp وكاسير Cassirer • ج - ليون برتشفيج Brunschwig • د - دوبريل • هـ - نظرية القيمة الوجودية عند سارتر وبولان Dupreel

رابعا : النظريات الواقعية : وهى تصرح بأن للقيم وجودا عينيا مستقلا عن الانسان ، وتعد الافلاطونية نموذجا المدرسى العريق ، كما تعد فلسفات العصور الوسطى القائلة بالواقع المثالى للخير والكمال الالهى أمثلة بارزة لها • أما أمثلتها الحديثة التى تعلن موقفا صريحا من نظرية القيم فهى :

( ا ) النظريات الواقعية الحديثة والقائلة بالقيمة كيفية ثالثة عند

سانتيانا وجورج مور وهوايتهد والكسندر Alexander

( ب ) مدرسة « باد » شبه الواقعية عند فندلاباند •

( ج ) نظرية القيم الفئومولوجية عند ماكس شلر وهارتمان •

خامسا : نظريات القيمة بوصفها « مشاركة » فاعل : وهى التى ترى انقيمة علاقة أو دلالة أو تركيبا يجمع بين الذات والموضوع ، بينه الفاعل وبين ما يقوم من موضوعات العالم • وتتبدى هذه النظرية فى صورة متعددة • ومن أمثلتها ما نجده عند « شترن » Stern ، وجريتش Gurvitch وبارودى D. Parodi ولافيل ولوسن ( ١ ) Lesenne •

ويشير روبيه الى الموازنة الماثلة بين تصنيف نظريات القيمة وبين تصنيف البرؤى الفلسفية التى تتناول العالم ، على نحو ما يقترح ديلتاي Dilthey ، الذى يميز بين ثلاث ترات رئيسية هى :

١ - الترة الطبيعية كما تتجلى عند الماديين والوضعيين وأصحاب الاتجاه العلمى ، والقائلين بالتداعى associationists ، وأصحاب

١٠ - روبيه ، المرجع المذكور ، مواضع متفرقة •

هذه المنفعة وهى لا ترى فى العالم الا وقائع طبيعية ترتبط فيما بينها  
بـرباط العلية .

٢ - مثالية الحرية أو المثالية الذاتية عند سقراط وكائط وفشته  
والوجودية ، وهى تلج على ابراز أهمية الشخص الفاعل .

٣ - المثالية الموضوعية ، عند الرواقية وليبينتس وشلنج وهيجل ،  
وهى التى تعد الواقع فكرا . فمثالية الحرية تشبه عند ديلتاي نظريات  
الفاعل اللاتطبيعية عند روبيه . كما تشبه المثالية الموضوعية نظريات القيمة  
الواقعية (١) .

ولا يخلو تصنيف روبيه ، مثل كل تصنيف آخر لنظريات القيمة ،  
من قدر من التعتسف فهو يقيم الحدود والسدود بين نظريات متقاربة من  
ناحية مثلما يبدو فى فصله بين نظريات الواقعية القيمة وبين نظريات  
القيمة من حيث هى مشاركة فاعل ، بينما يطوى نظريات متعارضة  
تحت عنوان واحد من ناحية أخرى ، مثلما يظهر فى ادراجه لشوينهور  
ونيتشه مع سائر نظريات الفاعل الطبيعية فى فئة واحدة ، فضلا عن اغفاله  
بعض المواقف الاساسية من نظرية القيمة مثل النزعات البيولوجية  
والاقتصادية .

ومهما يكن من أمر ذلك التصنيف أو سواء ، فهو بمثابة خريطة  
لمواقف القيمة تفرق بينها خطوط موهومة للطول والعرض ، وتفصل  
بين نظرياتها حدود موقوته لا يستحيل عبورها ، وعقد صلات القربى بين  
جوانبها . ورغم ذلك فلا منجاة لنا من الافادة من التصنيفات السابقة  
والاستعانة بها فى رسم خريطتنا الخاصة ، التى لن نضع عليها كافة  
المواقف بطبيعة الحال ، بل سنبرز بعضها ، ونغفل بعضها الآخر ، مسوقين  
فى ذلك بالاتجاه الرئيسى للخريطة التى رسمت بغية ارشادنا وتوجيهنا فى

عرض مواقف القيمة ونظرياتها • ولا مفر من انتقاء ما يصلح من بين التفصيلات ، نقطا رئيسية ، نمد بينها المخطوط التي تصوغ الخريطة أو التصنيف في نهاية الامر •

ونحن نبادر الى الاعتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة انما يتحدث عن الانسان ، بما له من فاعلية تسعى الى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، ومن ثم فنحن لا نقرر روبيه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لانهما بلا ريب يفترضان معا وجود انسان فاعل تقع عليه تبعه التقويم ، ولذلك سنختزل كليهما الى فئة واحدة هي «المواقف الطبيعية» ، زاعمين أنها رسائر المواقف التالية في التصنيف تقترض قيام فاعل انساني يلترم بالقيم ، على أن تنطوى تحت المواقف الطبيعية النظريات البيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية •

وأما النظريات الواقعية القائمة بالوجود العيني المستقل للقيم ، فمنضجها تحت فئة (المواقف المثالية) ، خشية الخلط بينها وبين الواقعية الایستمولوجية التي تقف منها موقف النقيض ، ونذرج تحتها المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية والاتجاهات الفنونولوجية كما نضم اليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لاقيل ولوسن • ثم نفرد للمواقف البراجماتية فئة خاصة تنطوى تحتها النزعة الانسانية عند شيللر ووسلية Instrumentalism ديوى • وذلك لان في (انسانية) شيللر ما يتجاوز مثاليته personal Idealism كما أن في (وسلية) ديوى ما يسعى الى عبور الهوة القائمة بين النزعة الطبيعية والقياس الروحية •

كذلك تستحق المواقف الوجودية أن تفرد لها فئة خاصة يمثلها (نيشيه) استباقا واراهاصا ، وسارتر رائدا وعلماء ، فهي ترفض الانضواء

تحت أية راية من رايات المذاهب والتزعات التقليدية ، كما ترعّم انهما  
استطاعت أن تتخطى المذاهب المادية والمثالية على السواء •

ومهمة هذا التصنيف لا تعدو أن تكون تيسيرا للباحث على إبراز  
أكثر مواقف القيمة أهمية ، وليست تعبيرا عن 'واقع' الفكر الانسانى الذى  
يندبطعه عن التصنيف الجامد ، فيتمرد على الحدود التى تغلق من دونه ،  
ويخصب باللقاء والمزاوجة بين أصداده •

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المقترح لنظريات القيمة ، الطبيعية ،  
والمثالية ، والبراجماتية والوجودية ، بعرض المواقف انصريحة من  
القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة ، لذلك لن نعرض لرأى  
من أضمروا موقفهم من القيمة تحت عنوان آخر ، ونكتفى ببعض الامثلة  
البارزة ممن أعلنوا اتجاههم صريحا من نظرية القيمة •

\* \* \*

## ٢ - المواقف الطبيعية

- (أ) المواقف البيولوجية •
  - (ب) المواقف السيكلوجية •
  - (ج) المواقف الاجتماعية •
  - (د) المواقف الاقتصادية •
- تمهيد :

لا تمثل المواقف الطبيعية مدرسة معينة أو نزعة خاصة ، فهي أقرب الى أن تكون وجهة من النظر أكثر من أن تكون مذهباً وعقيدة ، بل هي طائفة من المذاهب والآراء بلغت من التنوع والتعارض الحد الذى جعل بعض أنماطها منطوية على جوانب مثالية (١) • ولكن أصحابها متفقون على أن الانسان والارض والكون جميعا أجزاء من طبيعة واحدة كبرى ، تسرى عليها قوانين واحدة ، وتدرس بطريقة واحدة ، ولا بد لكل تفسير أن يقع فى نطاق ما هو طبيعي ، فليس وراء الطبيعة شئ ، وليس غير الخبرة الحسية *expericnce* مصدرا للمعرفة أو القيم . فالخبرة هي مصدر الاحكام العلمية مثلما هي منشأ أحكام القيمة ، وترد بذلك القيمة الى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة ، يختلفون فيما بينهم عليها ، ولا ترد الى الموضوع ، ويعدون الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحنمية قوانين الطبيعية • وقد يقتلزعون فى التوكيد على نوع القوانين ، أيهما أشد أثرا فى الانسان ، هل هي القوانين البيولوجية ،

---

12 — Erwin Edman, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, art. *Naturalism*.

أو هي النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، غير أنهم مجمعون في كل صورة من صور النزعات الطبيعية ، على أن أحكام القيمة تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب على أساس من الأدلة التجريبية .

ومن مواقف القيمة الطبيعية ما نعجز عن إدراجه تحت فئة البيواوجين أو النفسانيين أو الاجتماعيين أو الاقتصاديين ، لأنها تجمع في موقفها بين أكثر من فئة ، أو تقرن القيمة بالخبرة الإنسانية الشاملة ، فإن القيمة عند (سذنى هوك) Hook أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ، تتعلق بموقف له مطالب ومصالحة interests التاريخية المحددة العينية . كما أن حكم القيمة لا تبرر صحته إلا إذا أثار الفكر بأن ما صرح بأنه ذو قيمة ، إنما يعد بارضاء هذه المطالب . ويطلق هوك على آرائه اسم « المذهب الإنساني الطبيعي » ، وهو يقوم على النسبية التي لا تعارض الموضوعية لأنها لا تعنى الذاتية ، بل تعارض كل ما هو مطلق أو غير مشروط . وهذه النسبية ، نسبية عقلية تكشف عن اعتماد الخصائص القيمة ، شأنها شأن الخصائص الموضوعية القائمة في الطبيعة ، على ضروب النشاط والفاعلية التي تساهم في عملية التفاعل الموضوعي بين بعضها والبعض الآخر (١٣) .

ولا ينفي خضوع العالم أو الطبيعة للحتمية ، وجود الحرية الخلقية ، لأن الحتمية في نظره ليست سوى قابلية العالم للتنبؤ بأحداثه ووقائعه ، وهذا لا يعنى غيبة المسئولية الخلقية ، لأن الحتمية تصور ضروري ومثمر في نطاق التحكم والتنبؤ . والحرية الخلقية هي الاختيار من بين ما تقدمه الطبيعة من إمكانات (١٤) .

(١٣) كذلك موقف (فيليب وينر) أستاذ الفلسفة بكلية المدينة بنيويورك ،

13 — Hook, S., Quest For Being, P. 206.

14 — Ibid, P. 33.

الذى يقيم تاريخ الفلسفة الخلقية ، ان لم يكن تاريخ الفلسفة والفكر بأسره ، على مشكلة تصور العلاقة بين تباين وتنوع القيم وأحكامهم ، القيمة في حياة الانسان الانفعالية والعملية من جهة ، وبين تاريخ حياته العقلية والفكرية من جهة أخرى . ويعرف ( وينر ) القيمة بأنها الرغبات والحاجات التى يشعر بها الانسان ، تكون خيرا ان اُثبتت ، وتكون شرا ان لم يدركها الاشباع ، والقيم ثمره بالحاجات البيولوجية والمطالب النفسية التى تقابلها أوضاع وأحوال مادية واجتماعية . أما أحكام القيمة فهى الافكار التى تدور حول القيم ، وتتجلى القيم فى صور متعددة ، أحيانا صريحة فى مذاهب وتزعجات ميتافيزيقية ولاهوتية وأحيانا غير صريحة تتسلسل فى صورة فروض تدور حول الطبيعة الانسانية .

وينى ( وينر ) دراسته ان عرضوا لتاريخ الفكر الانسانى على اعتقاده بأن أحكام القيمة فروض متصل بما نرغبه الآن أو فى المستقبل (١٥) فعمل المؤرخ يقوم على انتقاء ، ومبدأ انتقائه مشروط بمحاسنه بما هو أكثر تعلقا بموضوع دراسته ، وبما هو أشد أهمية فى نظره ، ويتعلق هذا بدوره بما يثير اهتمامه ، وبما يؤثره من مصالحه (١٦) . فأحكام القيمة التى تتخلل تدوين التاريخ مشروطة بتاريخ حياة المؤرخ وعاداته ، وروابطه بغيره من البشر خلال فترة معينة من الزمان . والقيم هى التى تصوغ المنظور الذى يرصد منه المؤرخ وقائعه ، وتوجه البحث عن المسألة التى يقتضيها التفسير (١٧) .

أما ( بيرى ) ( ١٩٥٧+ ) الذى كان يشغل كرسي الفلسفة بجامعة هارفارد ، فيعرض تصورا للقيمة مؤسسا على الصلحة ، وهو يعنى

15 — Wiener, in *Aspects of Values*, P. 40.

16 — Ibid, P. 41.

17 — Ibid, P. 55.



بالمصلحة أى اتجاه نحو موضوع أو ضده ، وأى رغبة فيه أو رغبة عنه ، أو هى سلسلة من الحوادث يحددها توقع نتيجتها . ومن ثم فالقيمة هى موضوع أى مصلحة من المصالح<sup>(١٨)</sup> . وإذا ما كانت بعض الموضوعات أكثر قيمة من غيرها ، فهذا لا يعنى إلا أن بعض المصالح أقوى من غيرها . وثمة أنواع متعددة من القيم تطابق أنواعا متعددة من المصالح . والقيم مثل المصالح لأنها (دالات) لها *functions* ، ويمكن تصنيفها على الوجه الذى يجعل منها قيما موروثة أو مكتسبة موجهة أو سالبة ، تتعلق بالواقع أو باللعب : تكرر نفسها فى دائرة أو تتقدم فى خط مستقيم عدوانية أو خاضعة ، ذاتية أو موضوعية<sup>(١٩)</sup> .

ونظرية بيرى فى القيمة نظرية عامة ، بمعنى أنها لا تخص بالعناية قيمة معينة دون غيرها . ويصرح بأن ما يخضع للتقويم إنما يختلف من مكان إلى آخر ، ومن شخص إلى غيره ، ومن أسلوب إلى أسلوب ، ولكنه رغم ذلك ينعى على النزعة النسبية (الخبثية) اخفلقها فى اقرار العلاقة بين الذوات والموضوعات<sup>(٢٠)</sup> .

ورغم افتراق المصلحة عن المعرفة ، إلا أن كليهما معتمد على الآخر فى نظر بيرى ، فالمصلحة تؤثر فى المعرفة ، والمعرفة تؤثر فى المصلحة ، ولا تختلف إذن أحكام القيمة عن الأحكام العلمية الأخرى من جهة الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، فلهما موضوعها ومحمولها ، فإن يكون الموضوع ذا قيمة معناه أن يكون موضوعا لمصلحة ، وأن يحكم عليه بأن ذو قيمة معناه أو يحكم عليه موضوعا لمصلحة ، فالحكم مثلا بأن (السلام خير) حكم صادق متى كانت هناك مصلحة يكون ذلك «السلام» موضوعا .

18 — Perry, *General Theory of Value*, P. 115.

19 — Ibid, PP. 242 — 269.

20 — Ibid, PP. 127 — 140.

وليس من اللازم أن يوجد ذلك السلام أو حتى يثور السؤال عن وجوده (٣١) .

وقد أثنى « بيرى » على علم النفس لاتخاذها اتجاهها سلوكيا لذلك خصص فصلا تناول فيه المصلحة من الوجهة البيولوجية ، وآخر تناولها فيه من الوجهة السيكولوجية . غير أن ذلك لم يحل بينه وبين الالمام بالمشكلات التى يمكن أن تنشأ عن الصراع حول المصلحة فى الفرد نفسه أو بين الافراد ، لذلك حاول أن يجد أساسا مشتركا لنفعل المتوافق harmonious ، فالمجتمع ليس شخصا ، ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك ، بل هو « تآلف composition أو علاقات متداخلة من البشر » وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الأشخاص — فى نطاقه — بأفعالهـم كل منهم فى الآخر ، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل المصالح فى ثنـايا الاهداف المشتركة ، والامل معقود على تحقيق تكامل بناء بين مصالح البشر المتعارضة فى المجتمع ، ويعتمد ذلك على التعاون الخير (٣٢) .

ويرتد بيرى الى التصريح بأن المقياس الخلقى أو الخير الخلقى هو: « السعادة المتوافقة » . وهذا ما يجعله مترددا بين اعتبار الخير أو الحقيقة « موضوعا » لمصلحة ، وبين اعتبارها ( اثباعا ) لها رغم محاولته اجتياز هذا المأزق بتعريفه الخير ، والسعادة المتوافقة على النحو التالى :

١ — « س خير » يعادل ( = ) « س قيمة موجبة » .

٢ — « س خير فى ذاتها » يعادل « س » موضوع مصلحة مواتية من أجل ذاتها .

٣ — « س خير أسمى » يعادل « س موضوع نسق شامل ومتوافق من المصالح » .

---

21 — Ibid, P. 98.

22 — Ibid, PP. 460 — 519.

٤ — « س خير خلقى » يعادل « س موضوع مصالح منظمة على  
نحو متوافق بمقتضى اتفاق عقلى » •

٥ — « الخير الخلقى » يعادل « الحياة الخيرة خلقيا » يعادل  
« السعادة المتوافقة » يعادل ( حالة من المصالح الموجهة المتوافقة<sup>(٣٦)</sup> ) •

وهكذا ينتقل ببرى فى نزعتة الطبيعية من الموقف البيولوجى الى  
السيكولوجى الى الاجتماعى ، بل أنه ليتخطى الموقف الاجتماعى بمعناه  
العلمى الضيق الى ما يشبه القول بارادة خيرة كلية ، تشمل الافراد  
جميعا ، متى كانوا لا يريدون الا ما يحقق التوافق الكلى الشامل •



## ١ - المواقف البيولوجية

( هانس دريش - وانجنتون )

وعند من يلحون في ابراز الجانب البيولوجي ، كما هو الحال عند « هانس دريش » Dreisch . ( + ١٩٤٠ ) رائد المذهب الحيوي الجديد Neovitalism ، تصطبغ القيمة بصيغة عضوية تطورية . فكل كيان عضوي كماله الخاص entelechy غير أن هناك كمالاً للنوع يسمو على الكمال الشخصي ، لذلك كانت القيمة أو « ما ينبغي أن يكون » ذات طابع غائي . وكل ما هو غير أو كل ما يحمل قيمة هو الفعل الذي ينزع الى تحقيق ما ينبغي أن يكون للكل النفساني teleological whole ought to be (٣٢) ويقول دريش أن ما هو كائن ليس الأساس أو الدليل index لا ينبغي أن يكون . وينكر كل محاولة لاستخلاص ما ينبغي أن يكون ( أي القيمة ) من الحوادث التجريبية الفردية . فهذا خطأ فادح يرتكبه عادة كل من يقف عند الوجدانات لا يعدوها (٣٣) . وي طرح دريش المستوى الفيزيوكيماوي من الحساب في توجيهه للأمر الخلقى القائل : « افعل بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفض الى ترقية حالة مقبلة للبشرية ، لعلها أن تكون هدف التطور الذي يسمو على ما هو شخصي » .

وهذا الأمر ليس أمراً مطلقاً كما هو عند كانط (٣٤) ، بل هو أمر مقيد مشروط  
hypothetical imperative

24 — Driesch, H, *Ethical principles in Theory and practice*, PP. 20 — 21.

25 — Ibid; PP. 48 — 50.

26 — Ibid, P. 22.

ويقترب من أوامر « دريش » الخلقية موقف « وادنجتون » ففى كتابه ( الحيوان الخلقى ) ، فهو يرى أن الحكم على معنى أى طائفة معينة من المعتقدات الخلقية التى يمكن أن يحتنقها الفرد أو يتقدم بها ، إنما يكون وفقا لكفاءتها وقدرتها على تعميق الاتجاه العام للتطور ودفع عجلاته (٢٧) . ويعد وادنجتون نفسه صورة محدثة لآراء سينسر والداروينيين الاجتماعيين الذين قبلوا بمعارضة جورج مور لما يسميه « بالمغالطة الطبيعية » التى تقوم على استنباط نتائج خاقية من مقدمات غير خلقية ، وتتكشف عند أصحاب النزعة الطبيعية جميعا الذين يبحثون عن نشأة القيم فى الأصول الطبيعية للإنسان ، فيختلط الخير الخلقى عند بعضهم بالخير البيولوجى كما هو الحال عند وادنجتون الذى تمرر للفاعلية الإنسانية لحيه بمراحل ثلاثة :

يبدأ الإنسان فى أولها كائنا فى سبيله الى اكتساب معتقدات خلقية ثم يصوغ لنفسه نسقا خاصا من <sup>(٢٨)</sup> المعتقدات الخلقية ويبلغ أخيرا المرحلة التى يقوم عندها بنقد هذه المعتقدات بمعيار أسمى من معايير الأخلاق ، وقد يكون معيارا فلسفيا أو علميا .

وتتداخل هذه الأنماط الثلاثة فى ثنايا الحياة ، فلا تحول بينها حدود فاصلة من الزمان ، بل أن النمط الأخير ، فى مرحلة نقد النسقات الخلقية ، يتطلب قيمة خلقية أيضا فى تكوين البناء النفسى والعقلى للأشخاص (٢٩) .

27 — Waddington, *The Ethical Animal*, P. 7.

28 — Ibid, P. 27.

## ب — المواقف السيكلوجية :

( هابتنوج — اهرتفلس — شبرانجر — مكنوجل — فرويد —  
علم النفس الاجتماعى )

وتتفق هذه المواقف على رد القيمة الى محتوى الوعى أو الوجدان النفسى بما يضطرب به من رغبات ومشاعر ، فليس ثمة قيمة الا ما كان يرضى رغبة ، أو يثير انفعالا ، أو يتجسد دافعا ، وبذلك لا تكون القيمة هبة خاصة بالموضوعات ، بل تسمية تلمح بأنواع الذات .

وقد توسعت المدرسة النمساوية ، وهى من أوائل مدارس فلسفات القيمة ، فى الاساس السيكلوجى للقيم الاقتصادية ، الذى أقيمت عليه نظريات المدرسة الفاتية من علماء الاقتصاد ، أصحاب نظريات المنفعة الحدية ، فقد نشأت الحاجة الى المزيد من التحليل العام للقيم ، ونجد فى هذا الصدد « برنتانو » Brentano ( ١٩٠٧ ) الذى أسهم كثيرا فى ذلك على أساس من اعتقاده بثنائية سيكلوجية ترد فى أحكام القيمة الى الملكة الرئيسة للحب أو البغض . فبمن هذا المصنف والاصول نشأت النظريات النفسية للقيمة عند ما ينوفج واهرتفلس . وقد تيسر لتلك المدرسة أن تحدد مشكلات نظرية القيمة ، وأن تمضى فى طريق حلها (٢٩) .

فالقيم عند هابتنوج واهرتفلس ، بوصفها مشكلة خاضعة للتحليل التجريبي ، لا يمكن ابتخلاصها من ضروب من المنفعة الخارجية ، أو من حاجات وغرائز تدركها الذات ادراكا فطريا كما أنها لا تشير الى صفة

---

29 — Urban, in Baldwin Dictionary of Philosophy and psychology art. Worth.

في الذات أو في الموضوع ، بل هي علاقات دالية أو وظيفية functional بين انذات والموضوع ، وبذلك تتنحى القيم جميعا بوصف مثل تلك العلاقات النفعلية أو الممكنة ، ولكنهما يختلفان عند الطبيعة السيكلوجية لهذه العلاقة ، فبيئنا يرجع « اهرنفلس » قيمة الشيء الى رغبة الذات فيه ، يعترف « ما ينونج » بأن القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة ، وانما الرغبة في الشيء هي التي تؤسس ، على النقيض من ذلك ، فوق ما يسميه « عاطفة قيمة » ، بيد أن ( عاطفة القيمة ) هذه لا تستند الى تصور القيمة الموضوعية ، فالقيمة ليست سوى صلة شيء بشخص ، أى علاقة ذات بموضوع ، وهذا الشخص أو الذات هي التي تشعر « بعاطفة قيمة » نحو ذلك الشيء أو الموضوع ، فمن الممكن أن يحدث شيء من الاشياء عاطفة قيمة لدى ، شخص ، لم يكن ينظر اليه قبلا الا نظرة محايدة ، ومن ثم يمكن أن ينسب لهذا الشيء قيمة ، دون أن يمتوره أى تبدل في طبيعته . ورغم أن عاطفة القيمة لا تصبح بعد « حكم قيمة » صريح ، ولما تتخذ موقف « التقويم » ، الا أنها مصدر ذلك كله . ومسير المحاولات التي نسعى الي الكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الموضوعات ذات القيمة ، سوى أنها « موضع التقدير » ، انما هو الاخفاق (٣٠) .

ويرفض « هاينونج » كذلك النظرية القائلة بأن القيمة حال نفسية . فحسب ، أى أنها عاطفة قيمة لا أكثر ولا أقل ، بل هي علاقة الشخص بالشيء أى دالة الرغبة بموضوعها ، أو هي دالة الرغبة أو الحكم في تمييزه عن العلاقة بين الذات والموضوع ، وبالتالي فإن عاطفة القيمة التي تتحدد بأحكام الارادة لا بد أن تفترض سلفا أن تكون الميول من طبيعة ارادية ، بينما هي عند « اهرنفلس » ميول من طبيعة وجدانية (٣١) .

٢٠ - روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .  
٢١ - المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

ويعزى التعارض القائم بين « ماينونج » و « اهرنفلس » الى أن نظرية ( ماينونج ) لا تظل نظرية سيكلوجية حتى نهاية الشوط ، لانها تعترف رغم ذلك بوجود قيم كلية مثلما توجد حقائق كلية ، فهي تكاد تدنو من النظريات المثالية في القيمة ، الا أنها تنفى امكان معرفة ما يقع وراء التجربة النفسية<sup>(32)</sup> . أما نظرية « اهرنفلس » ، فهي نظرية نفسية خالصة . تذهب الى « أننا لا نرغب في الاشياء لاننا ندرك فيها ذاتا سحرية لا تتألف الحواس ، بل اننا على العكس من ذلك نعزو القيمة الى الاشياء لاننا نرغب فيها » ، فهنا تتطابق الرغبة مع عملية التقويم ، وتقاس عاطفة القيمة بموجب قوة الرغبة وشدتها لا حكم الارادة . كما تحدد قوة الرغبة وشدتها بموجب الزيادة النسبية للذة المنظوية عليها<sup>(33)</sup> .

وتنكر تلك المواقف السيكلوجية الفصل الحاسم بين القيم الباطنية والقيم الخارجية ، فالميلول الطبيعية لديها يمكن تقويمها من حيث هي قيم باطنية وقيم خارجية على السواء ، فلا استقلال لواحدة عن الاخرى . وكشف التحليل السيكلوجي عن القوانين التي بمقتضاها تتخطى القيم الخارجية نفسها الى قيم باطنية ، وترتد القيم الباطنية أيضا الى قيم خارجية . وتتم هذه العملية على أساس ما يسميه ماينونج واهرنفلس « بحركة القيمة » ، التي يرجع الفضل الى اهرنفلس في اكتشاف قوانينها وصوغها . فهناك أولا :

طفرة القيم *value mutation* التي تمرى الى تحول الميول الطبيعية عن طريق القوانين المعروفة في علم النفس الفردي والاجتماعي . مثل تكوين العادة والتداعي والنقل والتحويل *transference* والاستهواء *suggestion* .

32— Urban, in Baldwin Dict. art. Worth.

33— Ibid, loc. cit.



وهناك ثانيا : اشتقاق القيم وخضوعها الذى ينشأ عن نمو وتطور الذكاء وقوى التجريد : فهناك حركة صاعدة وهابطة لتقويم الميول الطبيعية فى الانسان من حيث هى قيم باطنية بدلا من أن تكون قيما خارجية ، وبالعكس من حيث هى قيم خارجية بدلا من أن تكون قيما باطنية<sup>(٣٤)</sup> .

ويرى كل من هاينونج واهرنفلس إمكان تطبيق قانون المنفعة الحديثة على القيم الخارجية الاخلاقية ، طالما كان ناجحا فى تطبيقه على القيم الاقتصادية ، فهو قانون أساسى لكل أنواع التقويم ، وبالتالي يمكن تطبيقه على القيم الاخلاقية الباطنية .

وقد عني «شبرانجر» Spranger ( ١٨٨٢ ) الذى كان أستاذا للفلسفة بجامعة برلين بما يسمى بعلم نفس الفهم understanding الذى يتعلق بالمستوى الاعلى من الافعال والاتجاهات المنطوية على معنى ، فالفعل المنطوى على معنى له هدف وقيمة ، وتلك الاهداف والقيم لا تعنيها الاهداف البيولوجية للتناسل وحفظ الذات ، فالبشرية تشدد قيما أخرى ، فقد تجد قيمة للمعرفة ، وتصبح بذلك المعرفة أحد أهدافها ، كما تجد قيمة أخرى فى الشغف بالجمال ، وتكريس سنوات العمر الطوال للإبداع الفنى والاستمتاع به . وعلى أساس نظرة تجمع بين الفرد الانسانى الحى وبين تاريخ البشرية يمكن اقامة علم نفس للقيم ، ويمكن فهم الاتجاه الفردى ازاء الحياة .

وقد استطاع شبرانجر بعد طول عناية ومثابرة فى دراسة القيم أن يميز ويحدد ستة أهداف انسانية نموذجية ، أو ستة أبعاد للقيمة الانسانية ، بعيدا عن الاهداف البيولوجية المعروفة وهى<sup>(٣٥)</sup> :

34 — Ibid.

35 — Woodworth, R. Contemporary Schools of Psychology, P. 250.

## ١ - القيمة النظرية :

وتتميز باهتمام موجه للكشف عن الحقيقة ، وبمنهج علمي نقدي ، والشخص النظري هو الذي يسعى وراء وجوه التماثل والتباين في الأشياء دون النظر الى المنفعة أو الجمال فيها ، فهو يقنع بالملاحظة والتفكير ، وليس المهم هو مبلغ الانجاز والتحصيل ، بل الاهتمام والمقصد هو البحث عن المعرفة .

## ٢ - القيمة الجمالية :

ويسمى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق ، فيحكم على كل خيرة من حيث التناظر والتناسب ، وينظر الى الحياة على أنها أحداث . يتوالى الواحد بعد الآخر ، مستمتعا بكل منها في ذاتها ، فينزع الى الفردية ، والاكتفاء الذاتي .

## ٣ - القيمة الاقتصادية :

وتتمثل في الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة

## ٤ - القيمة الحينية :

والوحدة هي غاية رجل الدين ، فيسعى الى فهم الكون من حيث هو وحدة وكل متصل ، والى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكل الشامل .

## ٥ - القيمة الاجتماعية :

وتتجلى في محبة الناس والتعاطف معهم . والانسان الاجتماعي . يقدر الناس بوصفهم غايت ، ويرى في الجيب الصورة الوحيدة الملائمة للصلات المتعددة بين الناس .

## ٦. - القيمة السياسية :

وهي السعى الى القوة والسلطان • ولا تقتصر على السياسة بل  
تعدوها الى سائر المجالات •

والانسان لا ينتمى بصورة خالصة نقية الى هذه القيمة أو تلك،  
لأنها أنواع نموذجية • وقد اعتمد فرنون Vernon وألبورت Allport  
على تصنيف شبرانجر للقيم ، في مقياسهم المعروف « دراسة القيم »  
عام ١٩٣١ ، وراجعه مع لندزى Lindsey عام ١٩٥١ ، وقد طبق  
المقياس على طائفة من طلبة وطالبات الجامعة بغية الحصول على  
« ديمحة نفسية » profiles وتبرز الارتفاع والانخفاض النسبي  
للدرجات على أساس من القيم الستة السالفة • ومن المسلم به أن اختبار  
القيم تجريبيا يعتمد في نتائجه على صحة الفلسفة التي بنى عليها  
الاختبار (٣١) •

وانى ما يشبه « علم النفس الفهم » عند شبرانجر ، ذهب مكوجل  
McDougall ( + ١٩٣٨ ) الى « علم نفس الغرض » Hermic psychology  
الذى يبدأ من واقعة الغرض أو المقصد Purpose ، وهو ما يدفع نحو  
هدف ، ويعين السلوك تعيينا حاسما • وحتى علماء النفس الذين يطرحون  
النقص والغرض من علم النفس ، انما هم أنفسهم أشخاص مغرضون  
porposive « يهدفون » الى استبعاد القصد والمعنى والقيمة ،  
لأنهم يحسمون أن بذلك الاستبعاد وحده يمكن لعلم النفس أن يصف  
الواقع (٣٢) • وأصحاب المذهب السلوكي مغرضون أيضا في اطراح الغرض  
من مذهبهم ، فالقولة الرئيسية في علم الانسان هي السعى المنجذب الى

١٦ - د. نجيب امسكندر وآخرون ، :الدراسة العلمية للسلوك  
الاجتماعى ، ص ص ٤١٧ - ٥٠١

37 — Woodworth, op. cit., PP. 214 — 215.

هدف ، وهو عملية لا يمكن أن تفسر بطريقة آلية ، أو تحل الى نتائج آلية .  
ومن ثم لا يمكن ردها الى ما هو أبسط منها . فالسلوك منظورا اليه  
من ناحية موضوعية خارجية يدل على نشوء ان الهدف ، وهذا بدوره يتطلب  
دوافع ، والدوافع الاولى تقدمها الغرائز ، ويعرض مكوجل ثبنا بانثى  
عشرة غريزة اساسية ، هي الدوافع الاولى للانسان ، ولكنها ليست  
فعل حسي حركى آلى ، بل فيها عنصر نزوى موجه هو الدافع نحو  
هدف معين . ولكنه لا ينكر أهمية الاكتساب لأن الغرائز في نظره قابلة  
للتحول عن طريق التجربة . فالنشاط العرصى عند مكوجل نشاط  
عقلى مع ادراك للموقف وتنبؤ بالنتائج التى سوف تحدث وسعى نحو  
هدف وارتياح ورضا لبلوغ هذا الهدف ويفسح القول بالسعى والارتياح  
في مذهبه مجالا للقيم ويتيح أساسا سيكولوجيا لمعالجة مسائل الاخلاق  
وعلم الجمال في الفلسفة (٣٨) .

غير أن مكوجل لا يميز السلوك الانسانى وحده بالسعى المهادف ،  
بل يمدده الى سائر الكائنات والاحداث ، فبينما يرفض العلية الميكانيكية ،  
يؤيد « العلية الغائية » teleological causation « غالبحت عن هدف »  
هو انطاقة الموجهة نحو نتيجة ، ولها العلية على غيرها من العال في التأثير  
على مجرى الحوادث (٣٩) .

أما Freud ( + ١٩٣٩ ) فالقيم عنده نتائج مستويات وأحوال  
مختلفة من الاعلاء sublimation ، وفيه يتقبل الأنا ego الغريزة ،  
ولكنه يخول طاقتهما عن موضوعها الأصلى الى موضوع بديل ذى قيمة  
ثقافية واجتماعية ، وتنصب هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة  
للمراحل الخمس المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية ، فهو يقول :

38 — Ibid, PP. 216 — 222.

39 — Ibid, P. 229.

ان المنبهات القوية الناجمة عن المصادر الجنسية المختلفة تنصرف وتستخدم في ميادين أخرى بحيث تؤدي الميول التي كانت خطيرة في البداية الى زيادة القدرات والنشاط النفسى زيادة ملحوظة . وتلك احدى مصادر الابداع الفنى (٤٠) . وبذلك تغدو الغايلية الفنية مثلاً مجرد تفريغ ، وتخفيف عن الطاقة الانفعالية الكامنة بتوجيه الاعلاء . للفرائز الأصلية الى غايات مثلى هى بمثابة قنوات تنصرف أخرى . وترد عملية التقويم الى الإثناء العليا Supenego أو ما يسميه فرويد أحياناً « بالضمير اللاواعى » وهو نتاج عملية امتصاص واسقاط introjection & projection ، أى امتصاص الطفل لخصائص السلطة التى يمثلها الأب أو من يقوم فى التربية ، واسقاطها على الخارج ، ثم يقوم الطفل بعد ذلك — دون أن يشعر — بتحكيم هذه السلطة فى سلوكه الخاص ، فهى بمثابة الناقد الخلقى الأعلى للذات ، وهى مصدر أفعال التقويم (٤١) .

وتلقى القيم اليوم ترحيباً ، ونفسح لدراستها مكاناً عريضاً فى علم النفس الاجتماعى ، وهو الحلقة التى تضم علم النفس والاجتماع ، فلا بد لكل من يؤلف فى هذا العلم أن يعرض للقيم . ولن يشبع لنا البحث لتفصيل تلك النظريات الخاصة بعلم النفس الاجتماعى ، الا أنها تكشف عن اتفاق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الاجتماعية ، تتميز بها المجتمعات الانسانية عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الانسانية infra-human التي لا تفرق بين قوانين الطبيعة والنظم الاجتماعية ، فالبشر يشرعون القانون الذى ينظم علاقاتهم وأعمالهم التى تتخذ طابع القلييس والقواعد.

---

٤٠ — فرويد ، الموجز فى التحليل النفسى ، ترجمة د. سامى على.

وعبد السلام القفاش ، ص ٩٣

٤٢ — د. عبد العزيز القوصى ، اسس الصحة النفسية ، القاهرة.

النهضة ، ١٩٥٢ ، ص ١٠٦ — ١٠٧

والمعايير ، ويفترض ذلك أن للبشر مصالحهم الخاصة التي قد تتعارض . أو تتفق مع غيرهم ، كما يسلم بأن الأفراد في بيئة معينة هم مصدر لطاقتهم فعالة متنوعة ، إذا تركت لشأنها دون أن تعمل حسابا للآخرين ، ودون أن تعمل إلا للحظنة الراحة فحسب ، فلابد أن تكون العقابية اضطراريا هائلا ، ومن ثم فوظيفة القواعد الاجتماعية الأولى هي إقامة سبل للفعل ، وإبراز توقعاته ، فتصبح بذلك أساسا متينا للتوجيه المستقر الثابت كما تعد إحدى الطرق التي يتم بها إيجاد أداة للتواصل Communication بين الناس . وتعد القواعد الاجتماعية ، طالما كانت تقدم حلا لمشكلة ، أو كانت موقفا منها ، استحداثا innovation واختراعا اجتماعيا . وتتصل القيم بأفعالنا اليومية من جهة طابعها الذي يجعل منها عادلة أو جائرة ، صائبة أو مخطئة ، فهذه الأحكام التي نصدرها على أفعالنا لها تأثيرها الحاسم في تكوينها ، ويختلف الأفراد فيما بينهم في هذه الأحكام ، ولكن لا بد لهم من إصدارها ، فهناك ما يؤكد دوما أن أمورا ينبغي أن تفعل ، وأمورا أخرى ينبغي ألا تفعل ، وهذا من شأنه أن يضيء بصفة خاصة ودلالة معينة على أفعالنا وخبرائنا ، هي «الينبعية» محور القيمة وقلبها التي تفسر لديهم بأنها عملية «تمثل داخلي للكف» (٤٢) internalized inhibitory process ، تنقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات الخارجية إلى الذات ، بحيث تندمج فيها وتتوجد بها ، فيتسلك وفقا لما تعلمه هذه السلطات ، وكأنه صادر منها على نحو فوري ، وبقرار شخصي . وهكذا تتأرجح القيم في علم النفس الاجتماعي بين القطبين : الفرد والمجتمع ، وإن أوشكت أن تستقر عند المجتمع مصدرها ومطلبها ، على نحو ما يبدو ذلك صريحا معلنا في المواقف الاجتماعية .

## ج - المواقف الاجتماعية

المدرسة الاجتماعية الفرنسية : دوركايم — ليفي بربل

المدرسة التحليلية الأمريكية : زنانكي — بيكر — بارسونز — كاتن

### ( المدرسة الاجتماعية الفرنسية )

وأبرز روادها دور كايم ( + ١٩١٧ ) وليفى بربل Levy Brull ( + ١٩٣٩ ) . وقد أعلن دور كايم موقفه صريحا في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق عام ١٩١١، ثم ضمنت في كتاب له بعنوان علم « الاجتماع والفلسفة » . ويعرض دور كايم موقفه من القيم بعد أن يبرر طبيعتها الاشكالية ، فالقيم في نظره تفترض تقديرا يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة ، فما نه قيمة هو خير ، وما هو خير هو ما يرغب فيه desired ، وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكولوجية ، ورغم ذلك يجد دور كايم أن للقيم التي يعالجها موضوعية الأشياء ، وهنا تنمى له طبيعة القيم الاشكالية في السؤال : كيف، إذن نوافق بين تلك السمات : الحالة السيكولوجية ، والموضوعية ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التي تشعر بها (٤٦) ؟

يرفض دور كايم كلا من الاعتقاد بأن القيمة خاصة بالإنسان في الشيء تؤثر في الذات ، والقول بأن الذات هي التي تخلق القيمة على الشيء ، ويرد القيمة الى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه ويتصل به . وهكذا يحل دور كايم هذا التعارض برد القيم الى

---

43. Durkheim, *Sociology and philosophy*, PP. 80 —2.

المجتمعات الإنسانية ، فما دامت المثل العليا ونسقات القيم المطابقة لها نتباين بتباين الجماعات البشرية ، فلا بد أن يكون ثمة أصل جمعي للأنين معا . ولكنه يرفض أن يكون المجتمع تركيبا مؤلفا من الأعضاء والموظائف الحيوية يحفظ نفسه ضد قوى التقدم الخارجية ، وكأنه كيان عضوي فيزيائي تتألف حياته بأسرها من ردود أفعال ملائمة لمنبهات خارجية ، لأن المجتمع أكثر من ذلك ، فهو مركز لحياة خلقية *le foyer d'une vie morale* لم يعترف تماما بقوة واستقلاله .

فعندما لا يتجزل العقول أو النفوس الفردية ، بل تدخل في علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر ، ينشأ عن هذا التركيب *synthese* نوع جديد من الحياة النفسية غير أن هذا العالم الجمعي يختلف ، من حيث الكيف أو النوع ، عن العالم الفردي ، فينسى للفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة ، ويوجه سلوكه على هدى من مستوى ومقياس يتوهم خارج ذاته . وتفترق هذه الحياة الجمعية من الحياة الفردية على نحو ما يختلف المثالي عن الواقعي ، والأسس عن الأدنى .

وتولد المثل العليا الكبرى التي تشيد عليها المدنيات في لحظات الغليان والتخيز *ferment* الجمعي ، وتنبثق فترات الخلق أو التجديد إلى الوجود عندما يتساق البشر لأسباب متعددة إلى علاقة أوثق بعضهم ببعض الآخر . وعندما يكثر حدوث تجمعات واجتماعات ، فهناك قصائد العلاقات والاضلالات ، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى ،فاعلية وأشد إيجابية . هكذا كانت الحال أبان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية ، حينما جشعت حركة الحماسة الجمعية في القرنين الثامن والثالث عشر في باريس العديد من مفكرى أوروبا ، فتمتمت عن ميلاد الاسكولائية .

كذلك كان عصر النهضة والاصلاح ، والعصر الثوري ، والانقلابات الاشتراكية في القرن التاسع عشر . ففي مثل تلك الفترات اتجه المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع والتجسد فيه . ولهذا السبب ظن الناس أن الزمان



يختم دورته متى تحقق المثل الأعلى في الواقع . وقام ملكوت الله على الأرض . غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلا ، فحين تمر اللحظة الحرجة ، تترأخى الحياة الاجتماعية ، ويعود الأفراد الى سابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة ، وتبقى هذه اللحظات ذكرى تسترجع في الأعياد والمناسبات والمهرجانات التي يستعاد فيها تجمع الناس للحظات موقوته ، ويدنو المثل الأعلى من الواقع ، ولكن ما يابث أن يفترق عنه . والمجتمع هو الذى يدفع الفرد ويقسره على أن يعلو فوق ذاته ، ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك . ولا يمكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مثل عليا ، هي الأفكار والآراء التي يرى المجتمع نفسه عن طريقها ، ويبلغ قمة تطوره . ولكن النظر الى المجتمع كمجرد كيان عضوي له وظائف الحيوية ، انما هو تقليل من شأنه لأنه كيان أو جسد له نفسه وروحه التي هي التآليف القائمة بين المثل العليا الجمعية . وليست المثل العليا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والقدرة ، بل هي دينامية تمكن من ورائها القوى الفعالة للواقع الجمعي ، فهي قوى جمعية ، أي أنها قوى «خلاقية» ، كما أنها في الآن نفسه قوى «طبيعية» يمكن أن تقارن وتقاس بقوى الكون الأخرى . ويشارك المثل الأعلى في الواقع الاعلى في الواقع لأنه مستمد منه في عين اللحظة التي يتعالى فيها عليه ويفارقه . والعناصر التي تتألف لتكوين المثل الأعلى جزء من الواقع ، ولكنها متألفة بطريقة جديدة . وأصلالة منهج التآلف والربط Combination هي انتى تميز أصالة التركيب نفسه ، والفرد لا يبشر في ذاته على المواد التي تنفضى الى ذلك لأنه لو ركن الى قواه الخاصة فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته (٤٤) .

وتسمد القيمة من صلة الأشياء بالجوانب المتعددة من المثل

الإعلى ، والمثل الأعلى ليس من عالم آخر ، بل ينبو من الطبيعة وفى الطبيعة ، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الأمل فى فهم تقدمى متراد أى لفهم متطور نام ، دون أن يضع العقل سلفا حدودا لهذا التقدم اللامتناهى . وهنا يمكن أن تفهم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته . ولا يمكن أن تتكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها الا اذا تحققت فى موضوعات مادية يمكن أن يشاهدها ويفهمها الجميع ، فالرسوم والرموز من كافة الأنواع ، والشعارات مكتوبة أو منطوقة ، والكائنات الحية وغير الحية ، تقدم جميعا الأمثلة على تحقيقات عينية ملموسة للمثل العليا .

ولا تقرر خصائص الموضوعات السابقة ، الذاتية والباطنية قيمتها الخاصة بها ، بل المجتمع هو الذى يقررها ويخلعها عليها (٤٥) .

والمجتمع عنده هو « الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها ، مركزة جميع طاقاتها لتجاوز ذاتها » (٤٦) . ويضم المجتمع الى كونه موضوعا طيبا good مرغوبا فيه ، وخيرا أسمى نسعى نحو المتعلق به ، يضم الى ذلك كونه سلطة أخلاقية هي مصدر الالتزام تأمرنا وتفرض علينا الواجبات . والمجتمع أو الواقع الجمعى ، هو الوحدة التى تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية من حيث هى الزام مفروض ، وخير مطلوب من ناحية ، فهى يملى الزاما علينا بوصفه قوة خارجية عنا عالية علينا ، ومن ناحية أخرى نتعلق به وبؤثره باللح وننشد وصاله لأنه باطن فينا ، ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو من جهد ارادى يصارع فيه الانسان طبيعته الفردية (٤٧) .

45 — Ibid, P. 94.

45 — Ibid, P. 97.

وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع ، عرض نفسه لمسخه واستجانه ، واستهدف لمقوبات مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية ، أو أدبية تقتضيها سلطة الرأي العام . بل أن الفرد حين يستجيب للمبادئ التي تفرضها الجماعة عن رضا واختيار ، لا يكون هذا دليلا على أن سلوكه يصدر عن ذاته بمحض حريته واختياره ، بل يشهد ذلك بإذاعته لمسلطان المجتمع عن غير تفكير في مقاومته والتمرد عليه ، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد السلوك التي تفرضها الجماعة التي ينتمي إليها<sup>(٤٨)</sup>

ويرد دور كايم على ما يتهم به علم الاجتماع الوضعي بأنه قد نصب وثنا للوقائع بينما عرض عن القيم والمثل العليا ، يرد على ذلك بقوله بأن الظواهر الاجتماعية الأساسية ، وهي الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من نسقات للقيمة ، وبالتالي للمثل العليا ، فالمثل العليا هي نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع ، وليست خاتمة المطاف لبحوثه ، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص ؛ ولكن علم الاجتماع لا ينشئ مثلا عليا ، لأنه بوصفه علما وضعيا لا يقبل القيم أو المثل العليا إلا من حيث هي وقائع وموضوعات للدراسة يعمد إلى تحليلها ويحاول تفسيرها<sup>(٤٩)</sup> .

أما ليفي بريل ، فيوجه عنانيته للقيم الخلقية وحدها ، مفصلا القول في النزاع التقليدي بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون ، منكرا على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ، وعليها ، أن شاعت أن تكون علما ، أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية — كما هو الحال في كل علم — لتحصيل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر

٤٨ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٧.  
49 — Durkheim, op. cit., P. 69.

التي اكتشفت قوانينها ، وبهذا تتلأشى الأخلاق النظرية ، وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه<sup>(٥١)</sup> بل إنه ليرفض أن تكون الأخلاق الفلسفية أخلاقاً نظرية ، لأنها في نظره أخلاق معيارية في جوهرها ، ونظرية بصفة عرضية ، فأما أنها معيارية في جوهرها فلأنها ترغم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها بتقرر مبدأ يوجه السلوك ، وهذا في رأى « بريل » إنما يأتي لاحقاً للأخلاق العلمية النظرية التي تدرس السلوك على نحو ما هو كائن ، أملاً في أن تجد فيها ما عساه يفضى الى تعديل الوقائع النفسية والاجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية ، على حين أنها ليست مذاهب نظرية الا بصفة عرضية لأن مغرفة للعالم والطبيعة الانسانية والنظام الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب في تشريعها ينبغي أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصة ، بل هي مستعارة من بحوث أخرى حيث تأتيها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية<sup>(٥٢)</sup> . ذلك كانت مذاهب الفلاسفة في الأخلاق بعيدة في مصادرهما عن الأخلاق . وأما الفكرة الجوهرية عند « بريل » ، والتي تستظل التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة فونها ، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنها تخضع لقوانين مثلها ، أي أنها الفكرة التي تعادل الرأي القائل بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية ، على أساس من وجهة النظر الاجتماعية<sup>(٥٣)</sup>

٥١ - د. توفيق الطويل من مقدمة ترجمته العربية لكتاب المجلد في تاريخ علم الأخلاق لند جويك ص ١٦ ، ١٧

51 — Le, ex-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, P. U. E. Paris, 1953 P. 17,

52 — Ibid, P. 18.

وتتطوى الفكرة الجديدة عن الصلة بين « النظرية » و « التطبيق العلمى » فى الاخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعا اجتماعيا موضوعيا ، كما أن هناك واقعا طبيعيا موضوعيا ، وأنه يجب على الانسان اذا كان عاقلا أن يسلك تجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذى يتخذه حيال الواقع الثانى . ويقوم النزاع حول هذا الرأى على الاعتقاد باختلاف « الطبيعة الانسانية » عن الطبيعة المادية ، واذا كانت الثانية تخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها ، فهناك إذن عالمان : عالم طبيعى تخضع ظواهره لقوانين مطردة ، وعالم خلقى يظلعنا الشهور على وجوده<sup>(٥٣)</sup> . بيد أن بريل لا يؤمن الا بعالم واحد هو العالم الطبيعى الذى يخضع بأسره لاطراد القانون . وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى ، فأحدهما حسية شخصية ، والأخرى معنوية موضوعية ، فاحساسنا بالحرارة أو الضوء لا يتعارض مع ادراكنا لهما موضوعيا بأنهما موجات ، كذلك يمكن أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن الواقعة الخلقية ، أحدهما ذاتية والأخرى موضوعية ، فنحن نمثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التى تغمرنا موجاتها ، ونحس بها متحققة فوجداننا ، كما نمكننا أن نقف فى هذه الواقعة ، متى أدركناها بطريقة موضوعية ، على العلاقات المطردة التى تشكل قوانينها ، ويشدو من المؤلف أن نجتمع بين هاتين الفكرتين ، الذاتية والموضوعية فى آن واحد ، ولن نشير ذلك من الصعوبات أكثر مما نجده متصلا بالعالم الخارجى ، فهل أدى تقدم دراسة الأصوات الى تجزئتها من تأثيرها العاطفى ؟ وهل كتبت ألحان بيتهوفن وفاجز عن امتاع أسباعنا عندما كشف « هلمهولتس » عن النظرية الفيزيائية الخاصة بالصوت ؟ ولماذا أقبل احساسنا بجمال الألوان منذ تيسر لعلم الضوء تحليلها ، كذلك لن نتفقد

الحياة الداخلية للضمير الخلقى شيئاً من حدثها أو أصلاتها حينما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد ، ويضمها الى سائر جوانب العالم الطبيعي<sup>(٥٤)</sup> .

وهكذا لا يقتصر النظر الخلقى على تحديد « ما ينبغي أن يكون » بل ينصب ، شأنه شأن العلوم الأخرى ، على حقيقة موضوعية واقعية هي الظواهر الخلقية ، والظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا تتفصل عنها ، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة ، كما هو الحال في سائر العلوم . فإذا بلغت هذه المعرفة درجة معينة من النمو ، جاز للمرء أن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية في الظواهر التي سبق الكشف عن قوانينها .

وعلى هذا الوجه يختفي « علم الأخلاق النظري » ، ذلك العلم المزعوم في نظر بريل ، ويتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعة ، وموضوعاً للبحث العلمي الذي يسمى علم الاجتماع ، ذلك العلم الذي يملك وحده الحق في دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية ، تسمح فيما بعد بتطبيقات تتمثل في تعديل السلوك الخلقى القائم بالفعل .

وينبغي هذا التحول في الدراسة الى آثار متعددة في مجال الفكر والسلوك . وليس في مقدورنا الآن أن نلمح المرحلة التمهيدية لهذا التحول<sup>(٥٥)</sup> .

### (١) المدرسة التحليلية الأمريكية

وتشبه مواقف بعض المدارس الأمريكية ما ذهبت اليه المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الفصل بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون

54 — Ibid, PP. 30 — 31.

5 — Ibid, P. 34.

في مجال الظواهر الخلقية ، فالأمريكية تفرق بين ما هو خلقي moral وبين ما هو أخلاقي ethical ، على أن يكون الأول خاصاً بالسلوك الاجتماعي متى كان واقعة قائمة بالفعل ، ويتصل الثاني بالسلوك الاجتماعي متى ارتفع من الواقعة الى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون .

ولكن هذه المدارس — فيما عدا المدرسة الوضعية الأمريكية — لا تنزع المشروعية العلمية عن النوع الثاني من الأخلاق (بمعنى Ethics ) ، فهي في نظرها نقد وتنظيم للسلوك ، على أساس من تصور الخير والصواب بغية بناء أو إعادة بناء السلوك في ضوء العناصر العقلية التي تصوغ المثل العليا<sup>(٥٦)</sup> .

وقد أفادت المدرسة التحليلية — وهي في هذا تختلف عن المدرسة الفرنسية — من تطور نظرية القيمة ، ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي ، ومن الدراسات الانثروبولوجية ، مما دفعها الى الإقرار بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام ، وبمكانتها في النشاط العلمي بوجه خاص ، فالواقع الإنساني لديه يعد واقعا قيميا value reality ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث الى آخر . فعند زنانيكى Znaniecki ( + ١٩٥٨ ) الذي كان رئيسا للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع ، يعد علم الاجتماع أحد العلوم الثقافية التي تكون منها القيم بمثابة الأساس الذي يقوم عليه « الفعل » ، هو وحدة التحليل النهائية لديه . والقيم التي يؤسس عليها أحكام الأفراد ، يشارك فيها الأفراد ، وترجع مشاركتهم واتفاقهم الى الامثال للنماذج الايديولوجية التي تنتظم فيها أفعالهم على أساس معياري والفعل الإنساني فعل واع وانتقائي<sup>(٥٧)</sup> selective

56 — Smityh in : Encyclopedia of social sciences, art. Ethics.

57 — Timasheff, N., Sociological Theory, Its Nature and Growth, PP. 242 — 264.

والقيم هي موضوعات الفعل الاجتماعي ، وهي موضوعات ذات معنى وذات طابع حسي من ناحية ، وذات طابع روحي من ناحية أخرى ، ولهذه القيم دلالتها المعيارية الموجبة أو السالبة . وتنتظم أغلب القيم في نسقات ثقافية (٥٨) .

أما هوارد بيكر Becker تلميذ زنايكي وأستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة ويسكونسن ، فيقيم نظريته في التفسير الاجتماعي على القيم ابتداء وأساسا ، فهو يقول : « إذا كان على علم الاجتماع أن يطلع بهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليه أن يجلو دور القيم ، ونسقات القيم في السلوك الانساني » . ويقول بيكر أن العبارة القائلة بأنه « لا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع » إنما هي نفسها أحد أحكام القيمة (٥٩) . فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعالا في نطاق مجتمع إلا إذا عرفنا قيمه ، ولأبه من وضع قيمه تلك في صورة منتظمة مرتبة ، ومصنفة في نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الانساني والتحكم فيه كغاية عملية . فالإنسان على حد تعبيره مقوم أصيل man is an inveterate valuer والسلوك الانساني هو دائما سلوك معياري . وهناك خمس مراحل من السلوك يمر بها الفرد لكي يصبح انسانيا :

١ - السلوك القائم على حاجات لم تخبض لأعداد . وهنا تكبرون القيم التي يضررها السلوك قيما غير محددة .

58 — Don Martindall, *The Nature and Types of Sociological Theory*, pp. 418 — 421.

59 — Becker, H., *Through values to social Interpretation*, p. 297.

60 — Ibid, P. 298.



٢ - السلوك القائم على حاجات خضعت للاعداد ، وتكون قيمة محددة .

٣ - السلوك القائم على حاجات جرت بها العادة وتكون قيمة محددة على أساس من الاتجاهات attitudes

٤ - السلوك القائم على حاجات ذات معنى ، وتكون قيمة محددة على أساس من الرموز ( كاللغة مثلا ) .

٥ - السلوك القائم على حاجات اجتماعية وتكون قيمة محددة على أساس من العلاقة بين الأنا والآخر ، وفي هذه المرحلة الأخيرة ، عندما يتحدث الانسان ويستخدم رموزا ، لا ييلور القيم فحسب في صلتها بالأفعال الاجتماعية ، بل يمنح نفسه ذاتا في مقابل ذات الغير<sup>(١١)</sup> .

و موجز القول أن القيم ونظم القيم أدوات لا غناء عنها في التحليل السوسيولوجي للواقع الانساني<sup>(١٢)</sup> .

كما تقدم نظرية تالكوتنر بارسونز<sup>١٣</sup> Parsons تحليلا للفعل الاجتماعي الى عناصر ثلاثة هي أولا غلبة ، وثانيا موقف يحال بدور الى وسائل وظروف ، وثالثا مستوى أو مقياس انتعاش واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف<sup>(١٤)</sup> .

ساوينكر « بارسونز » على اتجاه النظريات الوضعية في الفعل الاجتماعي حظرها تسال أية عناصر معيارية على الاطلاق ، وتقسم بالظروف تفسيرها وحيدا للفعل الاجتماعي ، بينما يقف المثاليون على الجانب المضاد عندما يعدون العناصر المعيارية وحدها الخليقة

61 — Ibid, P. 15.

62 — Ibid, P. 92.

63 — Rex, J., Key problems of sociological Theory, P. 97.

بتفسير الفعل الاجتماعي دون نظر الى الظروف • لذلك يرى بارسونز ضرورة الجمع بين العنصرين المعيارى والظرفى للتفسير الاجتماعى للفعل الذى تضمن البواعث عليه ثلاث جوانب هى : ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف ، وما يتعلق بالفاعلين الذين يرغبون موضوعات معينة ، وأخيراً الجوانب التقويمية التى تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها • ويسمى بارسونز أتباعه هذا فى تفسير الفعل الاجتماعى وتحليله « بالنزعة الارادية » وهى التى يمكن أن تسع كلا من العناصر المعيارية والعناصر الخاصة بالظروف على السواء<sup>(١٤)</sup> • وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالى والمذهب النفعى : وهو أحد صور المذهب الوضعى ، لتجد حلاً لمشكلة الفعل الاجتماعى •

أما ويليام كاتن W. Catton ، فيعرض نظرية اجتماعية للقيمة متأثرة بمبادئ الميكانيكا عتائمة على تصور لفضاء قيمى value-space ، ومجال قوى مناظيسى • فالتنظيم الشخصية والاجتماعية تتطلب اختياراً من بين مرغوبات desiderata ممكنة ، وتصنف التفضيلات فى نماذج ، على أن تنسب عملية التصنيف فى نماذج patterning الى القيم • وعملية التقويم هى الأفعال التى تبين شدة رغبة الشخص فى مختلف موضوعات الرغبة ، أو التى تحدد مقدار دوافعه نحو تحقيقها • ويمكن أن يكون للقيم درجة ثبات reliability بوصفها قاعدة code أو مقياساً يحدد فترة طويلة من الزمان ، ويزودنا بمحك ينظم به الناس دوافعهم • وبعد الانسان الخاضع لعملية التنشئة الاجتماعية socialized عند « كاتن » مركزاً لمجالات القوة force التى تجذبه الى موضوعات الرغبة المتعددة ، ومقدار هذا الجذب هو دالة function قربه proximity موضوع الرغبة من الانسان المقوم فى نطاق

فضاء قيمي متعدد الأبعاد • وتتبادل مجالات القوى المتعددة عمليات الكف inhibition بحيث يضعف أحدهما قوة الآخر • ولكل نوع من المجالات ، ولكل واحد من الأفراد فئته التي تعين الرغوبات تعينا قليلا أو كثيرا ، وبمقتضى هذه الفئة يكون تأثير قوة المجال<sup>(٦٥)</sup> •

## د - المواقف الاقتصادية

( نظرية العمل — نظرية نفقات الانتاج — نظرية المنفعة الحدية —  
النظرية الماركسية )

هناك وجهان لدلالة القيمة من الوجهة الاقتصادية ، أولهما دلالتها المأمة من حيث هي تفسير للفاعلية الانسانية من كافة جوانبها ، وثانيهما دلالتها الخاصة من حيث هي تفسير ، أو وصف للفاعلية الاقتصادية النوعية بصفة خاصة •

ويتفق معظم الباحثين فيما يتعلق بالوجه الاول ، على أن الدلالة الاقتصادية للقيمة قاسم مشترك في كل فاعلية انسانية ، بمعنى أنها مرحلة من مراحل كل فاعلية • فهي تقع منها موقع الوسيلة المفضلة الى غاية عندما لا تقوم الأشياء والأفعال الا بوصفها وسيلة لغاية أبعد منها : فكل سعى الى غاية سواء في مجال الحق أو الخير أو الجمال يتوخى دوما ألا يسرف في الجهد وفقا لمبدأ الفعل لأقل moindre action ، ومن ثم يسلك أقصر الطرق وأيسرها مشقة<sup>(٦٦)</sup> •

65 — W. Catton, A Theory of Value, American Sociological Review, June 1959, Volume 24, PP. 310 — 317.

٦٦ — قارن روبيه ، فلسفة القيم ، ص ١٢٨  
Mackenzie, op. cit., PP. 116 — 7.

غير أن الباحثين لا يتفقون على دفع هذا الوجه من الدلالة العامة للاقتصادية الى أقصى نتائجه ، وهناك تنفرد المدرسة النمساوية ( ) والفلسفة الماركسية عن الاتجاهات الأخرى في قيام نظريتهما العامة على نظرة اقتصادية للقيمة .

وأما الدلالة الخاصة للقيمة من حيث وصفها للفاعلية الاقتصادية النوعية ، فيختلف علماء الاقتصاد في نظرتهم الى القيمة بينما يتفقون على أنها أساس علم الاقتصاد فقد وصف بعضهم ذلك العلم بأنه علم للقيمة (١٧) .

وقد استعمل آدم سميث ( + ١٧٩٠ ) مصطلح القيمة في كتابه « بحث في طبيعة وعمل ثروة الأمم » عام ١٧٧٦ بمعنيين مختلفين ، فذكر أنها تعنى أحيانا قيمة الشيء بالنسبة الى شخص معين ، وتسمى « قيمة استعمالية » *value in exchange* وهذا أمر ذاتي ، بينما تشير أحيانا أخرى الى القوة الشرائية أى قيمة الشيء بالنسبة الى شيء آخر أو أشياء أخرى وتسمى حينئذ « قيمة تبادلية » *value in use*

وهذا أمر موضوعي . ولما جاء ريكاردو Ricardo وميل J. S. Mill تركبا واتباعهما مصطلح القيمة الاستعمالية ، وقصروا مصطلح القيمة للدلالة على القيمة التبادلية ، وظل الأمر كذلك حتى بعث جيفونز Jevons

والمدرسة النمساوية مصطلح القيمة الاستعمالية تأييدا لنظرتهم الذاتية للقيمة . وكثيرا ما يختزل علماء الاقتصاد المحضون لفظي القيمة الاستعمالية والتبادلية الى مصطلح « المنفعة » ، « والقيمة » ليقصد بالمنفعة قدرة السلعة على اشباع رغبة من الرغبات بينما يقصد بالقيمة

(\*) افادت المدرسة النمساوية من نظرية المنفعة الحدية الاقتصادية في تفسيرها للقيمة ووصفها ، ولكنها افادت منها كعامل مساعد لدعم نظريتها النفسية على نحو ما ورد تفصيله في المواقف النفسية ..

٦٧ - د. عبد المنعم البيه ، نظرية القيمة ، القاهرة ، ص ١

قدرة السلعة على استبدالها بأخرى كما يقصد كذلك « بالثمن » Price القيمة التبادلية للسلعة بلمبة النقود ، وكثيرا ما يطلق على نظرية الثمن اسم نظرية القيمة<sup>(٨)</sup> ، وتنقسم نظريات القيمة بالمداول الاقتصادي الضيق الى فئات ثلاثة : نظريات خاصة بالنفقات supply

وتعنى بالعرض مؤثرا حاسما على القيمة ، ونظريات خاصة بالمنفعة وتعنى بالطلب demand ، وأخيرا نظريات تقرر القيمة على أساس من النفقات والمنفعة معا أو عن طريق العرض والطلب دون تغليب واحد على الآخر على نحو ما تذهب نظرية المنفعة الحديثة .

أما نظرية العمل labour وهي السلف الطبيعي لنظرية نفقات الإنتاج ، فقد بدأت عند سميث وريكاردو ، غير أن ماركس هو الذى وضع صورتها النهائية ، فأصبحت مقترنة باسمه ، وسيد هوقسه تنهيا فيما بعد . وتذهب نظرية العمل الى أن القيمة الطبيعية للسلعة تتوقف على مقدار ما بذل فيها من عمل أثناء إنتاجها . فالعمل هو مصدر القيم ومقياسها فى آن واحد . ولم يكن من غير المألوف فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن يعتمد أصحاب هذه النظرية على القيمة الطبيعية وإقامتها على العمل وحده وذلك لتأثير القوانين الطبيعية على الفكر السياسى والاقتصادى للمجتمع فى ذلك الحين ، ولهذا بذل بنية الأثمان أو القيم على النفقة الانسانية على أن تعنى الجهود التى يبذلها الإنسان فى إنتاج السلعة وهى العمل .

أما فى نظرية نفقة الإنتاج فلتحدد قيمة السلعة ، فى المدى الطويل وغية الاحتكار monopoly ، عن طريق نفقة أو تكلفة سائر عوامل الإنتاج التى تستخدم فى إنتاجها ، ويكون العمل أحد عوامل الإنتاج

وليس العامل الوحيد في تعيين القيمة ، ويعود الثمن في النهاية مكافئاً لنفقة الانتاج الكلية . وقد ظن « ميل » وهو أبرز رواد تلك النظرية ، أنه قد نطق بالقول الفصل في نظرية القيمة على نحو ما يبدو في قوله : « لم يبق لى أو لغيرى أن يخلو غامضاً في نظرية القيمة <sup>(٦٩)</sup> » .

أما نظرية المنفعة فقد أقامت معالجتها لنظرية القيم على أساس الطلب كما هو الحال عند « جيفوتز » والمدرسة النسلوية ، فالمنفعة بمثابة امتحان للقبول ينبغي أن تنجح فيه كل سلعة يراد لها أن تدرج في ثبت القيم .

ويتضح من النظريات السابقة أنها تضع في الحساب عاملاً واحداً هو العمل أو نفقة الانتاج أو المنفعة ، ولذلك حاول بعض علماء الاقتصاد المحدثين اجتنب هذا القصور ، فتناولوا القيمة من جانبى العرض والطلب معا في النظرية الحديثة ' *Marginal theory* على أن تكون المنفعة الحديثة هي العامل المسيطر على الطلب ، والمنفعة الحديثة هي العامل المهيمن على العرض ، وبذلك تثقرر القيمة عند النقطة التي تلتقى فيها المنفعة الحديثة بالنفقة الحديثة . وقد برزت تلك النظرية الى الوجود عندما حاول بعض الاقتصاديين تفسير المفارقة المعروفة « بمفارقة القيمة » *paradox of value* التي تصدت لنظريات العمل ونفقة الانتاج ، ومثالها المفارقة القائمة بين كل من الخبز والماس من ناحية ، وثمان كل منهما من ناحية أخرى ، فالخبز نفقه أكبر من الماس ولكن ثمنه أقل منه ، فلا يمكن حل هذه المفارقة إلا برفض فكرة المنفعة الكلية والقول بالمنفعة الحديثة . والمنفعة الحديثة لسلعة من السلع هي منفعة آخر وحدة منها يتناها شخص معين ، وبذلك تذلل الصعوبات التي واجهت سميث وريكاردو عن طريق نظرية

المنفعة الحديد التي يمكن أن تفسر التناقض في قيم الأشياء ، فالمنفعة الحديدية للخبز قليلة لأن ادى الأفراد ما يكفي منه ، فاذا قل محصول القمح ارتفعت المنفعة الحديدية للخبز وارتفع ثمنه ، كما أن المنفعة الحديدية للماس مرتفعة لأن الذين يمكنهم شراءه قد أشبعوا حاجاتهم الأخرى ولم يبق أمامهم سوى المظاهر الشخصية يدفعون ثمنها ثمنا باهظا لاشباع رغباتهم في الولع بالمظاهر وحب التفاخر .

وقد صادفت هذه النظرية نجاحا كبيرا في انجلترا وأمريكا وسائر القارة الأوروبية ، فقيمة السلعة لديها مستمدة من قدرتها على الاشباع لا من نفقات انتاجها . وقد استطاع « مارشال » أن يضيف على هذه النظرية طابعا منطقيا ، فلها منده وجهان ، الأول ينظر اليه فيرى ما أنفقته من تكاليف الانتاج ، والثاني ينظر اليه فيرى منفعة السلعة بالنسبة اليه (٧) .

### ( النظرية الماركسية )

لا تهيء النظريات الاقتصادية السابقة أساسا يثبّد عليه نظرة شاملة للفاعلية الانسانية ، لأنها تكتفى بموقف معين نراء أحد موضوعات الدراسة في نطاق علم الاقتصاد ، وهو هنا نظرية القيمة ، ولكن دون أن تمتد به وصفا وتفسيرا للنشاط الانساني بأسره ، كما صنعت النظرية الماركسية . وقد عرض ماركس نظريته الاقتصادية في القيمة في كتابه « رأس المال » في معرض تحليله للنظام الرأسمالي القائم على السلع ، فالسلعة شيء له قيمة استعمالية use value والقيمة الاستعمالية هي أي شيء يشبع حاجة انسانية بمقتضى خواصه وصفاته ، ومنفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية المحددة بالخواص المادية للسلعة .

٧ - د ، عبد العزيز مرعي ود . أحمد سعيد ، القيمة وتوزيع الدخل ، ص ٣٤ - ٤٠ .

ولا تصبح القيمة الاستعمالية واقعا الا باستخدامها أو استهلاكها .  
ولكنها لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي ، ولكل سلعة وجهان تشكل  
قيمتها الاستعمالية أحدهما ، بينما تشكل قيمته التبادلية وجهه الآخر .  
التي يمكن قياسها بواسطة « العمل » ، وهو وقت العمل اللازم اجتماعيا  
والتجسد في السلعة ، فهو الجوهر الاجتماعي المشترك في كل السلع .  
وقيمة السلعة هي تبلور العمل الاجتماعي<sup>(٧١)</sup> . فلو صرفنا النظر  
عن القيمة الاستعمالية للسلع جميعا فلن يبقى لها سوى خاصية مشتركة  
هي كونها نتاج عمل . ولا تتحدد قيمة السلعة بكمية العمل الذي ينفق  
في إنتاجها أو العمل المتبلور فيها الا اذا كان العمل المبذول في إنتاجها  
جاريا وفقا لمستويات أدوات الانتاج السائدة ، وعلى أساس متوسط  
درجة المهارة القائمة في ذلك الوقت .

وللعمل وجهان ، الأول : بوصفه فاعلية انتاجية محددة مثل العمل  
في النسيج أو الغزل أي العمل « النافع » ، والثاني : بوصفه العمل  
العام المجرد . فاذا خلق الوجه الأول من العمل القيمة الاستعمالية  
فان الوجه الثاني هو الذي يخلق القيمة التبادلية ، وهذا الوجه الثاني  
هو وحده الذي يقبل المقارنة الكمية<sup>(٧٢)</sup> . والعمل نشاط انساني  
يهدف إلى انتاج ما تحتاجه حياة الانسان . وما يحتاجه الانسان في  
حياته لا يكثر عليه في الطبيعة جاهزا على الدوام ، فالانسان  
يتمثل من موضوعات الطبيعة ويغير منها بحيث يجعلها ملائمة لاتباع  
مطالبه . والعمل هو الشرط الطبيعي للحياة الانسانية ولذلك تنطوي  
عليه كافة الصور الاجتماعية للحياة الانسانية<sup>(٧٣)</sup> .

71 — Marx & Engels, Selected Works, volume one, Moscow, 1962 PP. 417 — 8.

72 — Engels, F., On Marx's Capital PP. 81 — 2.

73 — Leontiev, Fundamentals of Marxist political Economy, Moscow, P. 10.



وللعمل الانساني سمتان جوهريتان ، فهو من ناحية فاعلية هادفة تسعى الى تحقيق هدف سبق تصوره ، وهو من ناحية أخرى مرتبط بانتاج أدوات العمل • وتتقترن ال سمتان معا دون انفصال ، فانتاج الأدوات هو الذى يجعل من العمل الانساني فاعلية هادفة ، وهما معا يشكلان سمة واحدة تميز الانسان عن الحيوان • وقد لاحظ ذلك بحق أحد مفكرى القرن الثامن عشر فى قوله بأن الانسان حيوان صانع للأدوات<sup>(٢١)</sup> • فالعنصر الجديد عند الانسان هو القدرة على اكتشاف الممكنات والبدائل المختلفة • والقدرة على الاختيار من بينها ، وبالتالي القدرة على الموازنة بين شئ ، وآخر • وتحديد فائدة كل منهما بالقياس اليه • وباستخدام الأدوات لم يعد ثمة شئ مستحيلا من حيث المبدأ ، وما على الانسان الا أن يجد الأداة المناسبة لكى يحقق ما لم يكن اليه من سبيل ، وبهذا يوهب الانسان قوة جديدة قبل الطبيعة تمتد الى آفاق بعيدة الى غير حدود • فالطبيعة فى نظر الحيوان واقع جامد لا سبيل الى تغييره بأى عمل ارادى ، وفى حالة تفاعل الحيوان الموضوعى مع العالم الذى يحاصره ، هناك ما يأخذه من العالم وما يعطيه له ، بيد أن هذا الأخذ أو العطاء يتمان على نحو مباشر ودون وساطة ، بينما يكون العمل الانساني وحده تفاعلا عضويا موجها هادفا • ويتجلى الفرق الحاسم بين المجتمع الانساني والعالم الحيواني فى أن تمصارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته أو التقاطها ، بينما يكون الانسان منتجا لها ، فهو ينتج تلك المقومات التى لا تخلقها الطبيعة الا بمشاركته وتدخله • ويعد الانتاج الذى يهدف الى اشباع مطالب الانسان الحيوية أشد فاعليات الانسان أهمية ، فهو الذى يهىء الأساس المادى لكل

ضروب فاعلياته ، وعن طريقه يدلف الانسان من العالم الحيوانى الى المجتمع الانسانى (٣٤) .

والانتاج بمثابة عملة ذات وجهين ، يسمى أحدهما « قوى الانتاج » والآخر « علاقات الانتاج » ، ويكونان معا ما تسميه « المادية التاريخية (٣٥) » « بأسلوب الانتاج » ، وهو ما ينتجه المجتمع من قيم مادية فى مرحلة من مراحل التاريخ ، أو بعبارة أخرى هو النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع فى مرحلة تاريخية محددة ، وهو القاعدة الأساسية التى ترتفع فوقها أبنية النشاط الانسانى جميعا من وجهة النظر الماركسية . فأما قوى الانتاج فهى تتألف من أدوات الانتاج فضلا عن البشر الذين يستخدمونها بما أتيج لهم من خبرة انتاجية معينة ومهارة فى العمل . وأما علاقات الانتاج فهى العلاقات المحددة التى تنشأ أثناء الانتاج بين الناس ، أو بالأحرى ، بين الطبقات ، وتتمثل بصورة قانونية فى علاقات الملكية ، أى علاقات الناس بوسائل الانتاج مثل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وغيرها .

ويعتمد تحديد وضع الطوائف الاجتماعية المختلفة من البشر فى عملية الانتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع ، على علاقات الملكية ، أى أن علاقات الملكية هى التى تحدد وضع فئات الناس من عملية الانتاج ، فهى اما أن تكون فئة مالكة مستغلة ، واما أن تكون مستغلة لا تملك شيئا (٣٦) .

---

75 — Ibid, P. 85.

(\*) المادية التاريخية هى الوجه الاجتماعي الاقتصادى من النظرية الماركسية ، بينما المادية الجدلية هى الوجه الفلسفى والمنطقى منها .

76 — Avnasiev, Marxist Philosophy, Moscow, 1965, P. 184.

ويسلمنا هذا الى مفهوم « الطبقة » عند ماركس ، فهي تعنى عنده قطاع من الناس يشغلون علاقة معينة بوسائل الانتاج ، فالرأسماليون يملكون المصانع ومصادر الثروة ويكونون بذلك الطبقة الرأسمالية ، بينما العمال يشتغلون في المصانع وغيرها دون أن يملكونها ، لذلك فهم يشكلون الطبقة العاملة أو « البروليتاريا » *proletariat* (\*) .

وتنبثق علاقات الانتاج هذه بصورة موضوعية مستقلة عن ارادة البشر ورغباتهم . ويعرف التاريخ خمسا من أساليب الانتاج هي عند ماركس ، الشيوعي البدائي ، والعبودي ، والاقطاعي ، والرأسمالي ، وأخيرا الاسلوب الاشتراكي . ويتميز الاسلوب الشيوعي البدائي بأنه كان مجتمعا سابقا على نشأة الطبقات ، أما الاساليب العبودية والاقطاعية والرأسمالية فهي صور مختلفة من المجتمع القائم على استغلال الانسان للانسان ، بينما يكون الاسلوب الاشتراكي النظام الاجتماعي الذي يلغى فيه استغلال الانسان للانسان<sup>(٣)</sup> . ولكن كيف يتطور المجتمع من أسلوب الى آخر أو من مرحلة الى أخرى ؟ يجيب الماركسيون على ذلك قائلين بن قوى الانتاج هي التي تتطور أولا لانها في نظرهم أكثر ثورية من علاقات الانتاج ، وذلك لان أسلوب الانتاج يقتضى دائما أن تطابق قواه الانتاجية علاقات انتاجية ملائمة لمستوى التطور الذي بلغته قوى الانتاج . وعندما تسبق قوى الانتاج علاقات الانتاج بحيث لا تتمكن الاخيرة من ملاحقتها ، يحدث صراع يتخذ صورة ثورية تفقسي في النهاية الى تحطيم علاقات الانتاج السائدة وانشاء غيرها مما يلائم قوى الانتاج التي سبقتها في التطور . ومن ثم فان محرك التطور — الانسانى بأسره هو التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته وهو يؤدي الى

(\*) تعود هذه التسمية الى عصر الرومان عندما كان يقصد بها الطبقة السادسة الدنيا التي لا تخدم الدولة بما تملكه من مال بل بما تنجبه من اطفال ( نسل أو ذرية *proles* ) .

قلب العلاقات السائدة وابدال غيرها بها • ويتخذ هذا التناقض هيئة الصراع الطبقي الذي يغدو طابع التاريخ الانساني جملة وتفصيلا • وتطور الانتاج ضرورة موضوعية وقانون من قوانين الحياة والحركة الاجتماعية • وتاريخ المجتمع هو تاريخ تطور الانتاج الاجتماعي المحكوم بالقانون ، والعملية الضرورية التي تحل أسلوبا أعلى من الانتاج محل أسلوب أدنى • واذا كانت قوى الانتاج هي الوجه الذي يتطور أولا من أسلوب الانتاج فان أدوات الانتاج هي العنصر الذي يتطور أولا من قوى الانتاج ، وأي تغير أو تحسن يطرأ عليها يؤذن بتغير وتطور قوى الانتاج التي تعين بدورها علاقات الانتاج<sup>(٨)</sup> • وهذا التغير لا يلائم بطبيعة الحال العلاقات السائدة التي تغدو عقبة في وجه التطور تستلزم قهرها وتجاوزها الى غيرها من علاقات الملكية التي من شأنها ان تحدد للوضع الطبقي لاجزاء المجتمع • ويثور الصراع بين الطبقة الحاكمة التي تملك وسائل الانتاج والتي من مصلحتها استبقاء العلاقات السائدة ، وبين الطبقة المحكومة التي لا تملك شيئا والتي من مصلحتها تغيير العلاقات القائمة لتطابق قوى الانتاج المتقدمة • وتقف الحتمية التاريخية لدى الماركسية في صف الطبقة المحرومة لأنها تنثور على العلاقات السائدة التي تؤيد بقاءها الطبقة المالكة والتي تمثل عقبة في وجه التطور • ولذلك فان الطبقة المحرومة هي الطبقة الصاعدة rising التي تحمل على كاهلها عبء حركة التاريخ ، وتبعية تطور الانسانية ، بينما تصير الطبقة السائدة طبقة منهارة decaying or deteriorated تطوُّها عجلة التطور المحتوم •

وتفرق الماركسية بين ما تسميه بالقاعدة basis أو الاساس foundation ، وما تسميه بالبناء الاعلى super-structure فأسلوب الانتاج بكل من وجهيه ، قوى الانتاج وعلاقاته ، هو «القاعدة» والاساس

وهو العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التي تمثّل بدورها « البناء الأعلى » الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للانتاج هو الذي يحدد بصورة مباشرة طبيعة المجتمع ، أفكاره ونظمه . أو يمكن القول بعبارة أخرى : ان الأساس الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد صوراً معينة من الوعي الاجتماعي تطابق ذلك الأساس المادى ، « فليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم ، بل وجودهم ( المادى ) هو الذى يحدد وعيهم » (٧٩) . ويتغير الأساس الاقتصادي يتحول البناء الأعلى بكافة جوانبه ومستوياته ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة . ورغم قيام البناء الأعلى أو الوعي الاجتماعي على قاعدة أسلوب الانتاج ، أي الأساس الاقتصادي ، فإن له بعض الاستقلال النسبى عندما تعود بعض أفكاره فتتقدم للناس مبرراً لحاجتهم الى تعزيز القاعدة القائمة أو باعثاً على تدميرها . كما أن لكل بناء أعلى لأى مجتمع من المجتمعات قسمت مشتركة عامة لها أهميتها البارزة للإنسانية جمعاء ، ومن ثم لا يطرأ عليها التغير . وتضم هذه القسّمات أو العناصر الراسخة المستويات الخلقية الاستثنائية العامة وتثار الادب والفن الخالدة . وهكذا يتجلى استقلال البناء الأعلى النسبى في «اتصال» Continuity أو استمرار تطوره ، الذى يفسر ما ينطوى عليه من تعقيد وتركيب يجمع بين كل من الافكار الموروثة من المجتمع السابق ونظمه ، وبين أفكار القاعدة الاقتصادية القائمة ونظمها .

ومهما يكن من أمر الصور التى يتجلى بها الوعي الاجتماعى فى المجتمع ، فإنه يتخذ طابعاً طيقياً . ويكون المجموع الكلى للراء والأفكار السياسية والخلقية والفنية وغيرها التى تعتقها طبقة معينة ما يسمى

بأيديولوجيتها) . ولكن لماذا تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الخاصة بها ؟ يجب الماركسيون بأن وضع الطبقات في المجتمع القائم على الصراع بعيد كل البعد عن المساواة والتكافؤ في مواجهته لمختلف الاهداف والمهام الاجتماعية ، ومن خلال نسق معين من الآراء ووجهات النظر الذي تعبر عن طريقه الطبقة عن وضعها في المجتمع وتبريره ، تدافع عن مصالحها وتسعى الى تحقيق أهدافها . فالأيديولوجية البورجوازية ( الرأسمالية ) على سبيل المثال ، تحاهد لاثبات الطبيعة الازلية الخالدة للملكية الرأسمالية الخاصة والاستغلال ، بينما تناهض البرولييتاريا التي تقرر على يدها مصير الرأسمالية المحتوم — لبناء الاشتراكية ومن بعدها الشيوعية ، حيث تختفي الطبقات وينتهى عهد الاستغلال ، لذلك فايته البرولييتاريا في حاجة الى الايديولوجية الاشتراكية(٨) .

ومن ثم فان المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية لا يمكن أن تكون له أيديولوجية واحدة بل لا بد أن يكون للطبقة الممارسة للاستغلال أيديولوجيتها التي تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال .

واذا ما كانت الايديولوجية تحمل طابعا طبقيًا ، ألا يؤدي ذلك بها الى تحريف الحقيقة وصورة الواقع حتى تلائم المصالح الطبقية ، فينحى بالحقيقة على مذهب مصلحة طبقة أو أخرى ؟ ولكن الماركسيين لا يجيبون على ذلك السؤال قبل أن يسألوا أولا : قل أيديولوجية أى طبقة تنصده ، أقل لك أين تقف تلك الطبقة من الحقيقة ؟ فإذا ما كانت الطبقة تؤدي

---

(٨) ابتكر ديسوت دي تراسي de Tracy اصطلاح ايديولوجية عندما كان يصعد تجليل الانكار العامة وردّها الى احساسات كان يعتنقها مصورها . وقد أريد بالمصطلح أن يكون بديلا للميتافيزيقا ، كما استخدمه نابوليون للدلالة على الفلسفات الجمهورية . وللأيديولوجية — من حيث هي — غلم الانكار — معان متعددة ، يستخدمها الباحثون بطرق مختلفة كما سنرى عند ماركس وسارتر وغيرهما .

دورا تقدما من التطور الاجتماعى ، فانها لا بد واقفة فى صف الواقع .  
الموضوعى ومنطوية أيديولوجيتها على الحقيقة ومعبرة عنها . ولكن متى  
استنفدت الطبقة دورها التقدمى واشتبكت مصلحتها فى صراع مع مجرى  
التطور فلا تلبث أن تكف عن كونها معبرة عن الحقيقة ، وتشرع فى تحريف  
الواقع والحقيقة حتى يلائما مصالحها الطبقة . فعندما تصدت  
البورجوازية للاقطاع كانت أيديولوجيتها معبرة عن العالم بصورة صادقة ،  
ولكنها سرعان ما استنفدت طاقاتها التقدمية عندما تملكتم مقاليد السلطة ،  
وغدت عقبة فى طريق التطور الاجتماعى ، وعندئذ فقدت الأيديولوجية  
البورجوازية قدرتها على التعبير الصادق عن الواقع والحقيقة .

بيد أن هذا لا يصدق ، فى عرف الماركسيين ، على الأيديولوجية  
الماركسية لانها بوصفها أيديولوجية الطبقة العاملة ، فهي أيديولوجية  
علمية وصادقة حتى النهاية ، وعلى يد الطبقة العاملة انهاء المجتمع  
الطبقى الى غير رجعة ، ولأن المصالح الطبقة البروليتاريا تتطابق دائما  
مع المجرى الموضوعى للتاريخ ، ومن ثم فان قدرة الأيديولوجية الماركسية  
على التعبير عن الحقيقة باقية الى الابد فى كل مراحل تطورها جميعا<sup>(81)</sup> .

والمعنى السابق للأيديولوجية هو الذى يحدد معالم وجهها الطيب  
المضى ، فهناك معنى آخر لها يكشف عن وجهها الآخر ، وهو وجه سيئ .  
بغض . فالأيديولوجية يمكن أن تكون مظهرا لجهل تام بالقوى الموضوعية ،  
وهى القوى المادية التى يزودنا بها أسلوب الانتاج القائم ، والنسى  
تهيم للانسان أساس نظريته العامة ، وقاعدة أفعاله الاجتماعية ، ولا  
تسفل الا بالافكار وكأنها كائنات مستقلة تحيا تاريخها المستقل ، وتتمر  
بأدوار تطورها الخاص ، وتخضع فحسب لقوانينها الذاتية<sup>(82)</sup> . وهكذا !

81 — A. anasiev, op. cit., P. 325.

82 — Gould, H., Marxist Glossary. Sydney, 1947, P. 53.

تخلق الأفكار بعيدا عن الارض التي خرجت منها ، وتزواج وتتوالد وكأنها كائنات حية لها قواتين نموها التي لا تشارك فيه غيرها . وبذلك تطلق الايديولوجية أسما على الفكر المنعزل عن الحياة المادية ، ووصفا يراد به القدح والتلب .

وقد حظى هذا المعنى الاخير للايديولوجية بعناية ماركس في مؤلفاته الاولى ، التي بدأت نقدا للايديولوجية في صورها الدينية والتانونية والفلسفية بوصفها اغترابا (alienation) عن الامن المادى ، فالايديولوجية اذا ما ظنت نفسها مستقلة عن الواقع المادى متمثلا في أسلوب الانتاج ، وليست منعكسة عنه : اقد حكمت على نفسها بالضياح ، أى بالاغتراب عن أصلها الحقيقى . فالاغتراب اذن هو وهم الفكر الجاهل الذى يعد نفسه مطلقا حرا ، له عالمه المخلص الصورى الذى لا علاقة له بالواقع العيني الحقيقى ، فهو اذن حهل بوجوده المستمد من غيره . واذا ما كان الاغتراب عند هيجل لا يحمل طابعا سيئا ، وليس فيه معنى القدح ، بل هو لحظة من الصيرورة الكلية والتطور الشامل للروح ، فاننا نجد له عند ماركس طابعا أخلاقيا سيئا لان الايديولوجية المغتربة تتحول الى تبريرات لعلاقات الانتاج

(\*) كان هيجل او لمن استخدم « الاغتراب » (بالألمانية: Entfremdung) في « متونولوجيا الروح » مصطلحا للدلالة على الفاعلية التى يصبح الوعى الذاتى بواسطتها. واقعا فعليا فتغرب الروح في اشكال ثنائية واقعية يتأكد وجودها به ، فهي تقضى مضمونها خلال الزمان في واقع فعلى ، ويطلق هيجل على هذه العملية من التخرج الذاتى مصطلح الاغتراب : ويمقتضاه لا يكون للوعى الذاتى وجودا واقعا عينيا الا بقدر اغترابه هو نفسه ، ويصنعه هذا يضع نفسه موضع الكلى الشامل . وهذا الاغتراب ضرورة للروح لكى تبلغ مرحلة الوعى بذاتها . وهو تخرج ابداعى لازم للوعى والتحرر ، وهو عند هيجل فاعلية مشروعة وليست نقوصا أو عيبا يتطلب النقد أو التوفيم كما هو الحال عند ماركس .

انظر :

Carl Friedrich (editor) *The Philosophy of Hegel*, New York, Modern Library, 1954, PP. 429-484.



السائدة وتجميعها كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغي أن يوجد فيه الواقع (٨٣) . فكان الاغتراب الايديولوجي يحجب موقفا أخلاقيا خبيثا من علاقات الانتاج السائدة ، فبدلا من مواجهة الوقائع الاقتصادية التي تعترف ضمنا بإمكان تطورها وتغييرها ، نقر الايديولوجية بعيدا ، مدعية أنها لا تربطها علاقة بهذه الوقائع المادية وأن لها كيانها المستقل ، وبالتالي فإن الافكار المجردة لا تصارعها الا أفكار مجردة لا شأن لها بالصراع المادى الدائر . واذا ما عرفنا أن الافكار انما تعكس علاقات انتاجية محددة يمكن تجاوزها ، فإن الاصرار على استقلال هذه الافكار وثباتها الذاتى انما يعنى اصرارا على تثبيت العلاقات الانتاجية القائدة التي آن الاوان لتغييرها وقلبها .

ويتم استرداد ما اغترب من الايديولوجية ، عند ماركس ، من طريق النقد ، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التي تربط بين البناء الاعلى وبين القاعدة أو الاساس الاقتصادى : فعالم الافكار عند ماركس هو نفسه العالم المادى وقد انتقل الى الفكر الانسانى وترجم اليه .

ويتبين من ذلك أن موقف الماركسية من نظرية القيم موقف صريح كما يبدو فى ردها الى الاساس الاقتصادى ، ولكن يمكن أن نمضى فى التحليل الى أعماق من ذلك ، اذا ميزنا بين موقفين من القيم فى النظرية الماركسية ، أحدهما صريح وهو رد القيمة الى العمل بمعناه اقتصادى ، والآخر مضمحل ينطوى فى حديثها عن البناء الاعلى أو الايديولوجية ، وهذا الموقف الأخير هو الذى تعنى به الفلسفة كواحد من موضوعاتها ، لأن الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ما يصوغ لديها البناء الاعلى . فالقيم ، وخاصة القيم الخلقية ، تنشأ بمولد المجتمع الانسانى ، فهناك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبرا عنها فى المستويات والمقاييس الخلقية . وهى ليست

موضوعات ثابتة لا تتحول ، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الانتاج وخاصة علاقات الانتاج . ففي مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند جميع الأفراد . ولكن بنشأة المجتمعات الطبقيّة بدأت المستويات الخلقيّة تعكس مطالب طبقة أو أخرى ، واكتسبت الاخلاق طابعا طبقيّا . ففي المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغلين في مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال ، تسود أخلاق الطبقة المستغلة<sup>(٨٤)</sup> ، التي تصبح وسيلة لخدمتها فتمجدها وتشيّد بمصالحها ، وترتفع بها الى مرتبة القوانين الازلية المخالدة التي تطابق الطبيعة البشرية . وإذا ما كان ثمة طبقات صاعدة وأخرى منهارة ، فلا بد أن تكون أخلاق النظام الاقتصادي التقدمي أفضل من النظام الرجعي ، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هي التي تترك المستقبل ، وهي البروليتاريا لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الاخلاقيات ، ففي هذا المجتمع اللاتبقي المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال ، وتتجلى الفضيلة الطبيعية للانسان<sup>(٨٥)</sup> .

وعلى هذا الوجه يهتبل الماركسيون الفرصة السانحة ليخفوا كل ما يؤثر من قيم انسانية ومثل عليا على المجتمع اللاتبقي الذي تشيّد البروليتاريا على أنقاض المجتمع الرأسمالي الطبقي ، خالعين على الطبقة العاملة كل فضائل الانسان .

---

84 — Mayo, H., in *Encyclopedia of Morals*, art., *Marxist Theory of Morals*.

85 — Aanasiev, op cit., P. 333.

## ٢ — المواقف المثالية

٢. — كانط ب — كاسير — ج ماكنزى د — جود ه — هارتمان و — لافيل  
ز — الطويل (المثالية المعدلة) •

تمهيد :

تتفق المواقف المثالية من القيمة على رفض موقف أصحاب النزعة الطبيعية ومعارضته ، على اختلاف ما يطلق على مذاهب أصحابها من تسميات ، ينكر بعضها أن يندرج تحت طائفة المثاليين • ولكننا رغم ذلك ضمناها تحت فئة المواقف المثالية على أساس اتفاقها على وجهة نظر من القيمة لها قسماتها المشتركة البارزة ، صارفين النظر عن اختلاف آراء أصحابها من مسائل الانطولوجيا والايستمولوجيا ، قانعين بأوجه التماثل في موقفهم من قضايا الأكسيولوجيا • فهم يشتركون في إنكار التجربة — بمعناها الضيق — مصدرا للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السواء ، أو وسيلة لأدراكها ، بل العقل أو الحدس أو الوعي هو أداة إدراكها واكتشافها • والقيم <sup>(م)</sup> عندها ليست وسيلة إلى غاية تقويم خارجها ، بل هي بيئة بذاتها لا تحتل برهاناً ولا تقبل تبريراً ، عامة وليست جزئية ، ضرورية وليست عارضة ، لا تقبل سكا أو جدلا أو تحتمل تناقضا ، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها (٨٦) •

(١) كانط :

يقدم كانط الموقف المثالي النموذجي من القيم ، بل أن غناسته بأسرها يمكن أن تعدها نقدا للقيم الثلاثة ، الحق والخير والجمال • غنقد العقل النظري نقد لقيمة الحق ، ونقد العقل العملي نقد لقيمة الخير ،

٨٦ — د . توميق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٢٥ — ١٢٦

ونقد الحكم نقد لقيمة الجمال • وينهض نقده في المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك القيم للشروط القبلية الكلية للعقل ، وخضوعها لقوانينه • والانسان مقيد بطاعة القانون • لا كدبد تستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لانسانيته • ومن ثم كان شعورهم بالالزام آية حريته واستقلال شخصيته (٨٧) • فما هو مثالي في مذهب كانط لبس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب الى أن يكون مرحلة وعنصراً من عناصر التجربة ذاتها ، واذن فليس للمثل الأعلى وجود انطولوجي مستقل ، ولا كيان مفارق قائم برأسه ، بل هو مبدأ منظم ضروري كلى يكمل التجربة ويضقى عليها وحدتها النقية • ومهمة النقد عند كانط هي بيان « ما ينبغي » أن يعرفه العقل أو يشرعه ، فهي إذن مهمة تأسيس وتثبيد سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين •

ففي « نقد العقل النطري الخالص » ( ١٧٨٠ ) حيث أشعل ثورته الكوبرنيقية ، ينتهي كانط الى ته لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين العقل ، بل ينبغي أن نلتمس في العقل نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء • فالعقل هو المشرع للأشياء • ولا بد للأشياء أن تحتذى مثال المعرفة عند الانسان فهو مصدر القواعد الكلية التي بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر phenomena ، عالم الطبيعة والعالم الخارجي • وإذا لم يكن للعالم الخارجي وجود في ذاته لأنه يستمد من شروط المعرفة العقلية ، لهذا لا يغنى انكاراً لوجود « الأشياء في ذاتها » noumena ، غير أنها لا يمكن أن تعرف ، لأن ما يمكن أن نعرفه هو ما يبدو لنا وليس على نحو ما هو في ذاته •

---

٨٧ — المرجع السابق ، ص ٢٢٣ •••

(\*) أشار كانط الى « الثورة الكوبرنيكية » عنواناً لمحاولته تلك في المقدمة للطبعة الثانية من هذا الكتاب •

وفى « نقد العقل العملى » ( ١٧٨٨ ) وفى « مقدمة فى الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » ( ١٧٨٥ ) تتصل أحكام القيمة ، وهى العلم بما ينبغى أن نأتميه من أعمال ، بالمعرفة اليقينية التى تتعلق بعالم « الأشياء فى ذاتها » . وبذلك تتم المقابلة التى عارض بها كانط بين « السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا » ، وهى تعنى لديه عالم الظواهر ، وبين « القانون الخلقى فى أعماقنا » الذى يشير الى مشاركة النفس المصورية الترسند لتالية فى عالم الأشياء فى ذاتها (٨٨) . والانسان وحده هو الذى يشعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف وفقاً لبدأ ، وبخالف بذلك ما كان مقراً عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلوية التى يخضع لها كجزء من عالم الظواهر ، وبمقتضى هذه الحرية ينهض بواجبه ، فما ينبغى على الانسان فعله يتضمن القدرة على اتيانه ، فالقانون الخلقى اذن هو الذى يكشف الحرية واستقلال الانسان عن الجانب الذى يوثقه بعالم الظواهر متمميا بذلك الى عالم الأشياء فى ذاتها . فبينما يعد كل ما يتعلق بعالم الظواهر والحواس مشروطاً بالمبادئ الضرورية للكلية أى القبلية ، التى تجعل التجربة ممكنة ، نجد الأحكام والأوامر فى عالم العقل وعالم الحرية ، مطلقة وليست مشروطة (٨٩) . وهكذا نرى أن الأمر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفقاً لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للانسان بما هو انسان يتخذ صيغاً متعددة ، فهو تارة : « أفل طيقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً » ، وتارة : « أفل بحيث تعامل الانسانية دائماً ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخر غاية ولا تعاملها كمجرد

---

88 — Carl Friedrich, (editor) *The Philosophy of Kant*, New York, Modern library, 1940, introduction, passim.

89 — Ibid, loc. cit.

وسيلة الى تحقيق غاية » ثم هي تارة أخرى « العمل بحيث تجعل  
ارادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما » (٨٠) .

أما في « نقد الحكم » ( ١٧٩٣ ) فيعرض في نقده لقيمة الجمال  
وهي لا تطابق لديه مثالا خالدا للجمال وللذوق الاستمتاع . فبالحكم الجمالي  
تدرك اتساقا أو نظاما بين قوى النفس . والشئ الذي تحدث رؤيته  
هذا الاتساق نسميه جميلا . والجمال لا يقوم في الأشياء والموضوعات  
وانما يقوم في النفس أو الذات . والموضوع الجميل بمثابة علة مناسبة  
لايقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالي فوامة  
الذات الانسانية أو الوعي الترنسندنتالى فهو حكم قبلى يتسم  
بالضرورة والكلية ، ثابت عند كل انسان ، وصادق في كل مكان وزمان .

أما في كتابة « الدين في حدود العقل وحده » ( ١٧٩٣ ) فيقيم فيه  
كانط الالتزام الداخلى الحر أساسا للحياة الدينية كما هو أساس للحياة  
الخلقية ، فالسلوك الدينى عند الشخص ، وهو الاعتقاد بوجود الله  
وخلود النفس يرد الى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله  
الأعلى الخلقى . وهو مثل أعلى صادر عن اختيار حر ، وليس صادرا  
عن طاعة لسلطة خارجية (٨١) .

وفي كتابة « مشروع للسلام الدائم » ( ١٧٩٥ ) استطاع كانط  
باسم العقل العملى أى باسم القانون الخلقى أن يؤكد امكان السلام  
الدائم بين الشعوب . ولن يتحقق ذلك السلام الا يوم تصبح السياسة  
العالمية سياسة خلقية ، ويوم ينظم المجتمع الانسانى الشامل تنظيما  
يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الخلقية . وهذا

٨٠- د .: توفيق الطويل « الفلسفة الخلقية » ص ٢٣٦ - ٢٤١

٨١- د . عثمان أمين ، مقال نقد العقل الخالص لكانط ، تراث  
الانسانية ، المجلد الاول العدد ١٢ ١٩٦٣ .

الجهد الساعى لتلك الغاية هو الحرية في صميمها ، ومبادئ التشريع كقيلة بذلك التنظيم (١٣) .

وهكذا تتجلى مثالية كانط القيمة في مؤلفاته جميعا وهي نظرة معيارية واضحة تستوعب كل فاعليات الانسان ، فما هو واقعى في علوم المكان والزمان والعلية الآلية هو ما يطبق الشروط القبلية للمعرفة ، كما لا ينجم اتصاف الواقعى بصفة الالتزام عن مطابقته لمثال مفروق ، فالضرورة باطنة في فاعلية الفكر عينها . لذلك لا يعرف الفعل الخلقى بمطابقته لخير متعال ، أو بضرب من حساب اللذة . وهذا نفسه هو ثأن الحكم الجمالى الذى لا يشارك في نموذج خالد هو مثال الجميل ، كما لا يتعلق بالمتعة والاثارة ، فهو حكم قبلى يتطلع الى الكلية والضرورية . وأما الدين فليس أساس الأخلاق بل هو انذى يتبع الأخلاق ، وتعاليمه لا تعدو أن تكون « أقدم تعاليم العقل » (١٤) .

(ب) ارنتست كاسيرر Cassirer

يقدم كاسيرر فهمها جديدا لطبيعة الانسان ، فيفرد للانسان واقعه الخاص عن سائر ضروب الواقع الكثيرة المتنوعة بقدر كثرة الكائنات الحية . فكل كائن عضوى وجوده المونادى monadic being وله عالمه الخاص لأن له تجربته الخاصة . ولا وجه للمقارنة بين مختلف أنواع التجارب ، وبالتالي بين أنواع الواقع المتنوعة المتعلقة بكائنات عضوية مختلفة . ولكل كائن عضوى كما يقول يوكسل: Uexkui جهازان ، أولهما جهاز استقبال receptor system ، والثانى جهاز

٩٢ - المصدر السابق .

٩٣ - ريمون روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٤ .

(\*) فضلنا أن تكون « مونادى » وليس فرى حتى لا تختلط بالمعنى الفيزيائى سواء قديما عند ديمقرطس أو حديثا عند دولتون Dalton ، ولكى تحفظ بمعناها الخاص في فلسفة لينتس Leibnitz .

تأثير *reflector system* ، يتلقى الكائن بالأول المؤثرات الخارجية ، وبالتالي يستجيب لهذه المؤثرات • وهما حلقتان في سلسلة « الدائرة الوظيفية » • غير أن كاسير لا يقنع بهذه الدائرة خطية لوصف الواقع الانساني • فبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر نجد لدى الانسان حلقة ثالثة تميزه عن غيره من الأنواع الحيوانية ، وهى التى يسميها الجهاز الرمزى *Symbolic System* ، فالانسان لا يحيا في واقع أكثر اتساعا من واقع الحيوان فحسب بل يعيش أيضا في أفق أو بعد جديد من أبعاد الواقع وآفاقه • فهناك فرق لا يخطئه التأمل بين ردود الفعل العضوية وبين الاستجابات الانسانية ، ففي رد الفعل يأتى الجواب على المؤثر الخاص مباشرة سريعا ، بينما في حالة الاستجابة يجىء الجواب بطيئا ، لأن عملية فكرية معقدة هى التى تعوقه <sup>(٤)</sup> • غير أن الانسان لا يقدر على الفرار من ذلك القلب للنظام الطبيعى • لأنه لا مفر مما قد صنعت يده • ومادام الانسان لم يعد فحسب محصورا في نطاق عالم فيزيائى ، فانه يعيش في عالم رمزى • واللغة والأسطورة والفن والدين والعلم ، وهى عناصر الثقافة الانسانية ، أجزاء من هذا العالم الرمزى • فهمى الخطوط المنوعة التى تحاك منها الشبكة الرمزية ، أى النسج المعقد للتجارب الانسانية • ولم يعد الانسان قادرا على مواجهة الواقع بصورة مباشرة ، بل ان الواقع الفيزيائى ، فيما يبدو ، يتقلص كلما تقدمت فاعليات الانسان الرمزية ، فبدلا من أن يعالج الانسان الأشياء نفسها نراه قد تغلف بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية والشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا الا عن خرق. هذه الوسائط المصطنعة • وموقف الانسان هو نفسه ، سواء في المجال النظرى أو المجال العلمى ، فهو في المجال العلمى لم يعد يحيا في



عالم من المواقف الصلبة أو وفقا لمطالبه ورغباته المباشرة ، وإنما يحيا وسط عواطف وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام وخيال ، أو على حد تعبير ابيكتيتوس Epictetus « ليست الأشياء هي التي تزعج الانسان وتخيفه ، بل آراؤه وخيالاته عنها » (٩٥) .

وعلى ذلك يمكننا أن نصحح التعريف الكلاسيكي للانسان القائل بأنه حيوان عاقل لأن التفسير العقلي لكل فاعليات الانسان عاجز عن امتيعاب الميدان كله ، حتى « الدين في حدود العقل الخالص » كما تصوره كانط لا يزيد عن تجريد محض ، لأنه لا يحمل الا الهيئة المثالية ، والظال الشاحب من الحياة الدينية الأصيلة العينية .

ولم يكن المفكرون الكبار الذين عرفوا الانسان بأنه حيوان عاقل من أصحاب نزعة تجريبية ، ولا قصدوا أن يقدموا وصفا تجريبيا للطبيعة الانسانية ، وإنما كانوا يعبرون عن الزام خلقى أساسى . فالعقل مصطلح قاصر لا يلائم فهم صور حياة الانسان الثقافية في ثرائها وتنوعها ، غير أن هذه الصور جميعا صور وأشكال رمزية . ومن هنا ينبغى أن نعرف الانسان بأنه « حيوان رامز » يصنع الرموز ، فهذا وحده الذى يهئ لنا فهم الطريق الجديدة المفتوحة أمامه نحو الدينية (٩٦) .

والثقافة الانسانية من حيث هي كل واحد ، عملية تحرير ذاتي تقدمى . وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجها متنوعة في هذه العملية ، ففيها يكشف الانسان قوى جديدة ويدعمها ، تلك القوى التى يشيد بها عالمه الخاص وهو عالم « مثالى » (٩٧) .

---

59 — Ibid, P. 43.

96 — Ibid, P. 43.

97 — Ibid, P. 386.

ويؤيد كاسير ما ذهب اليه كانط في كتابه « نقد الأحكام » في محاولته أن يكتشف معيارا عاما لوصف البنية العامة للذهن أو الفهم الانساني ، تميزا لها عن الأساليب الممكنة الأخرى للمعرفة . فقد توصل كانط الى وجود معيار في طابع المعرفة الانسانية ذاتها ، هو الذي يجعل الفهم مضطرا الى التمييز الحاسم بين ما هو واقعي وما هو ممكن فالتفرقة بين الواقعي والممكن تفرقه لا نجد لها نظيرا لدى ما هو أدنى من الانسان أو ما هو أسمي منه ، فما هو أدنى منه مقصور على الحركات الحسية يتقبل المؤثرات المادية ويرد عليها ، ولكنه عاجز عن تكوين فكرة عن الأشياء « الممكنة » . وكذلك العقل الالهي لا يعرف فرقا بين الواقع والامكان لأنه فعل صرف *actus purus* وكل ما يدركه هو شيء واقعي ، ومن ثم لا ينشأ مشكلة الامكان الا عند الانسان (٣٨) .

ويتطلب الفكر الرمزي فصلا حادا بين الواقعي والممكن ، أو بين الوقائع والمثل أي ما ينبغي أن يكون أو القيم . فالواقعة العلمية نفسها لا تمثل تراكما اتقاقيا أو حشدا لمعطيات حسية ، بل هي منظوية على عنصر رمزي أي مثالي أو قيمي ، هو الذي ينسقها ويخلق منها واقعة علمية . وهذا هو ما يميز التطور العلمي ، كما يميز مجال الآراء والمثل الأخلاقية ، فالتفرقة الكانطية بين الواقع والامكان لا تميز فحسب العقل النظري بل تشمل العقل العملي أيضا . وما يمتاز به كبار فلاسفة الأخلاق أنهم لا يفكرون بمقتضى الواقع فحسب ، بل إن أفكارهم لا تتقدم خطوة واحدة الا اذا توسعوا من حدود علم الواقع ، وتجاوزوه ، واستعملوا عليه . وقد كان لآرائهم الخاقية قوة عقلية بقدر ما كان لهم من خيال خصب ، لقد نفذت بصيرتهم ومخيلتهم الى فكرهم وبيانهم وأضفت

عليه الحياة • وقد استطاعت الآراء التي تدور حول ما ينبغي أن يكون •  
مثل جمهورية أفلاطون وبيوتوبيا توماس مور، بتصوراتها وخيالاتها ،  
أن توفق في الاختيار وثبتت اقتدارها في تطور العالم الحديث •

ويتبين من طبيعة الفكر الأخلاقي وطبيعته أنه لا يقبل « المعطى » ،  
كما أن العالم الأخلاقي ليس عالما جاهزا معطى بل هو دوما تحت  
التكوين • وقد تيسر لجوته Goete أن يعبر عن ذلك في عبارته  
الرائعة : « أن تحيا في عالم مثالي ، معناه أن تعامل المستحيل كما  
لو كان ممكنا » • وهذا هو شأن كبار رجال الإصلاح السياسي  
والاجتماعي (٩٩) • ومهمة الرسالة العظيمة لليوتوبيات وفلسفات  
الإصلاح هي أن تنسج مجالا للممكن أو للقيم في وجه التسليم والأذعان  
السلمي للحالة الراهنة والأمر الواقع •

والفكر الرمزي هو وحده الذي يقهر القصور الذاتي الطبيعي عند  
الإنسان ، ويعبه الاقتدار والقوة التي لا تكف عن إعادة تشكيل عالمه  
الإنساني وصوغه (١٠٠) • وبذلك تقدم المثل أو القيم الإنسانية الخيوط  
الأساسية في نسج عالم الإنسان ، التي ما تلبث أن تتخذ صورة الرمز ،  
فتبطل إلى قواعليته جميعا •

### (ج) ملكنزي

لا تعني المثالية عند ملكنزي إنكارا للواقع وإثباتا لوجود العقل  
أو الروح فحسب ، بل هي تعني لديه أن كل شيء يجب أن يفسر في  
ضوء مبدأ روحي • بيد أن البحث عن هذا المبدأ في نظره ليس ممكنا

99 — Ibid, P. 85.

100 — Ibid, P. 86.

الا في نطاق القيم الانسانية ، بينما يستحيل ذلك اذا ما قمتنا عنه في الظروف المادية (١١) .

يفرق ماكنتزى بين القيم الوصلية الخارجية التي تتخذ وسيلة الى غاية خارجة عنها ، وبين القيم الذاتية الباطنية التي هي غاية في ذاتها ، ثم ما يليث أن يوجه سؤاله : ما هي الأشياء التي يمكن أن نقول عنها أن لها قيمة ذاتية ؟ يشير ماكنتزى الى أن كانط عندما يقول أن ليس ثمة استحقاق أو قيمة الا للارادة الخيرة فلا بد أن يكون ذلك منظوياً على القول بأن الارادة الخيرة قيمة ذاتية ، كذلك ينسب «سد جويك» للذة قيمة ذاتية ، بل هي في نظره الشيء الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية ، بينما يرى آخرون أن للجمال قيمة ذاتية ، كما للحكمة عند آخرين أو للحب أو للحق أو للنظام أو للحياة . وربما لأشياء أخرى ، غير أن هذه الأشياء ليست مما يعنى بها ماكنتزى ، وما هو بمصدده هو أن الأشياء التي نعتقد أنها ذات قيمة ذاتية لابد أننا نقومها من أجل ذاتها ، وليس بوصفها وسائل لأشياء أخرى . وفي هذا يجدر لفت النظر الى أمرين : أما أولهما : فمن الواضح أنه في تقويمنا لشيء من الأشياء فلا بد أن يبعث بلوغه ونواله على اللذة ، ولا يعنى ذلك أن كل ما يحمل قيمة هو كل ما يسلم الى لذة ، فهذه مغالطة ، فعندما نقوم المعرفة نجد الحصول عليها أمراً باعثاً على اللذة ، ومع ذلك فان من الحق القول بأن المعرفة هي الأمر الذي ننسب اليه القيمة وليس اللذة الناجمة عنها . فالقدرة على بعث اللذة إذن هو علاقة مصاحبة أو صفة ملازمة للقيمة ، أو هي الوجه الذاتى من التقويم . وأما ثانيهما ، فعندما نقول أن لشيء قيمة ذاتية فنحن لا نعنى بهذا أن بعض الكائنات تجذب لذتها ، لأنه اذا كان مما يبعث على اللذة عند القط أن يلهو بالتمار ، فذلك لا يخول لنا الحق في القول بأن اللهو بالتمار

أمر له قيمته الذاتية . فإن ما يحمل قيمة ذاتية هو ما يبدو كذلك بالقياس لكائن عاقل ينعم فيها فكره . وبذلك يتيسر تعريف ما له ذاتية بأنه : الموضوع الخاضع لاختيار عقلى (١٠٢) . فعندما نكون بصدد القيمة ، فأول ما نلاحظه أن اتجاهنا — ككائنات بشرية — ليس تحصيلاً سلمياً هادئاً ، بل تضالاً وجهاداً ، كما ليس في مقدورنا أن ندير ظهورنا للخير والشر ، بل هناك ما يذكرنا دوماً بأن شيئاً أفضل من آخر ، ومن اللازم في معظم الأحيان ، أن نبذل الجهد لنوال الأفضل واتقاء الاسوأ . ولإظفة القيمة هي التي توجه انتباهنا الى ذلك ، فهي تتصل بكل ما يعنى السعى الى غاية لم تدرك بعد ، ولا يمكن ادراكها دون مشقة ، فما له قيمة هو الذى يعاون على النضال في معركة الحياة ، ويساعد على التقدم في اتجاه هدف بعيد . ومعظم الأشياء التي نعزو اليها قيمة انما نعزوها اليها لما تسديه لنا من عون في تلك الحركة السائرة . قدما نحو غاية (١٠٣) . وما له قيمة هو ذلك الشيء المرغوب فيه أو المختار بعد تفكير وتجبر ، أى ما يكون موضوعاً للاختيار العقلى ، وليس ما نرغب فيه لأنفسنا فحسب بل هو ما يكون مرغوباً فيه — تحت الظروف المماثلة — من قبل كل شخص آخر (١٠٤) .

ويفرق ماكنتزى بين القيمة والتقويم ، فعندما تحدث « نيتشه » عن « قلب التقويم » لم يكن يقصد الا تبديلاً لتقويماتنا ، وليس تحولاً في القيم في ذاتها .

ويتهماً هذا التحول في التقويم لأن يتخذ مكانه في رغباتنا عندما يحدث تغير في نظرتنا الى العالم ، فهو تحول في عالم رغباتنا universe of desires ، وليست رغباتنا وتقويماتنا جوانب منعزلة عن حياتنا الواعية بل هي مرتبطة معا أوثق الارتباط مشكلة نفساً متماسكة

102.— Mackenzie, A Manual of Ethics, PP. 218—219

103.— Mackenzie, Ultimate Values, P. 99.

104.— Ibid., P. 102.

هو الذى يعين نظرتنا العامة . ويؤدى التحول فى رغبات الشخص وتقويماته الى تحول فى نظرتة العامة . ويحدث هذا التحول من وقت الى آخر عند كل فرد ، فالفرد الواحد يختلف فى يوم عطلة عنه فى وقت عمله ، كذلك يختلف عندما يصبح موظفا عما كان عليه عندما كان طالبا . ولا يقع هذا التحول عند الأفراد فحسب بل عند الأمم أيضا . وقد وقعت تحولات فى القيم فى عصور متعددة من قبل ، فقد ظهر قبل الميلاد بستة قرون واحد من أبرز الأمثلة على تلك التحولات فى بلدان مختلفة من جهة التقويم الواضح للحق والخير والجمال ، وقد تجلت فى ثانيا التطورات السياسية والدينية والفلسفية والفنية التى مشأت تدرجيا فى مصر وبابل واليهودية والهند والبلدان الأخرى ، وبلغت أوجها فى اليونان بين أعوام ٦٠٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد . وحدث التغير التالى فى بداية العصر المسيحى الذى عنى أشد العناية بتقدير الخيرية بصورة جوهرية . وقد أثر ذلك فى أوروبا على مدى أكثر من عشرة قرون . أما حركتا النهضة والاصلاح فقد كانتا متعارضتين الى حد معين ، فبينما كانت الأولى ردة الى تقويمات الاغريق والرومان كانت الثانية بعثا لروح المسيحية المنهارة ، غير أن حضاد الحركتين كان توفيقا بين المثالين السابقين وعقد مصالحة بينهما . ففى الوقت الذى كانت فيه النزعة الهلينية للنهضة مشبعة بالوجدان المسيحى ، كانت مسيحية الاصلاح مشربة بالأفكار الاغريقية عن الصرية السياسية والبحث العقلى . ورغم ذلك فإن التقويمات التى تميزت بها تلك الفترة كانت مختلفة عن كل تقويمات الاغريق القدامى والمسيحية الأرثوذكسية . ثم أتى على أوروبا حين من الدهر تميز — على المستوى العقلى — بالتمرد والثورة التى بلغت أقصى مداها فى التمرد الانجليزى الكبير والثورة الفرنسية الكبرى ، وتحدد — على المستوى النظرى — بالشك العقلى الذى مثله فولتير وهيومر أمثلي . أما الفترة التالية فقد وجدت طابعها الخاص فى « التسويرمان » فكان جوته فى ألمانيا ، و نابليون فى

فرنسا ، وبأيرلندا في إنجلترا ، وهم جميعا نماذج للشخصيات القوية التي بدأت في الظهور على مسرح التاريخ ، واستطاع فاجتر أن يعبر عن هذا الاتجاه بالموسيقى ، وكارلايل بمذهبه عن الأبطال ، كما حاول نيتشه على نحو متطرف ، أن يفسر تحول التقويمات التي أضمرها ذلك الاتجاه . وقد كانت هذه المرحلة فترة عاصفة طوح فيها بالتقويمات القديمة . أما الحرب العظمى ( الأولى ) فهي تشير عند ماكتري الى بداية جديدة غدت « إعادة البناء » كلمتها السحرية ، فقد زودتنا كثرتها بالقوة والجلد والحماس الذي يقتضيه الجهد المبذول في إعادة البناء (١٠) . والعصر الجديد ، وهو عنده الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى - عصر تعاون على متابعة الخير العام المشترك - ولعل شعارها هو الذي عبر عنه « براوننج » Browning قائلا : لا نصنع عمالقة يا الهى ، بل ارفع من شأن الجنس كله قورا » .

Make no more giants, Lord, but elevate the race at once

فلن يكون ثمة جديد في المثل الأعلى للعصر المقبل الا الاحساس العميق بالحاجة الى التعاون الايجابي الفعال ، ليس فقط بين الأفراد ، بل بين الجماعات والشعوب . مفهوم « الجماعات المتعاونة » لم يكن فعالا من قبل ، ولدينا الفرصة الآن لتنمية سائر الاتجاهات الجديدة لهذا المفهوم ، ولابد أن يتضمن هذا بعض التحول في التقويمات الانسانية ورغم هذا . فان التغيرات التي تطرأ على تقويماتنا لا تنطوي على أى تحول أو تغيير للقيم نفسها ، لأن التغير لا يطرأ الا على اللاحاح والتوكيد emphasis الذي نخلقه على القيم ، فنحن لا نستطيع أن نبذع القيم ولكننا نكتشفها فحسب . ولا مفر هنا من الاقرار بأن معظم القيم سلبية . فقد تكمن روح الخيرية أحيانا في بعض أفعال الشر ، وكذلك تخضع القيم العليا لتغيرات معينة ، فلمحة الحق أو الصدق التي تكون لها قيمة

عظمى فى أحد مراحل التطور العقلى ، قد ينظر إليها بوصفها خطأ . أو ضلالا فى مرحلة أعلى ، كما تخضع القيم الفنية لتغيرات مماثلة ، فحكاية عن العفاريث أفضل من الوجهة الفنية بالنسبة للطفل من هاملت أو فاوست . ومن ثم فإن بقاء القيم الحقيقة رهين بالموضوعات التى تخلع عليها القيمة فى كل علاقاتها الجوهرية ، وما علينا الا أن نطعن الى الفروق الهامة التى تستخلص من طبيعة القيم ، أو اتجاه العقل عند الذين يصفون القيم على هذه الموضوعات (١٦) .

ولكن كيف تدرك القيم القصوى وهى القيم الذاتية الباطنية ؟ يعرض ماكنتزى ثلاث طرق أساسية يمكن أن تدرك بها ، الأولى الاعتقاد بأنها موضوعية خالصة ، فلا يعتمد على اتجاه أى فرد أو على اتجاه أى كائنات واعية بوجه عام . وثانيها الاعتقاد بأنها ذاتية بحيث تصير القيم الموضوعية مجرد وسائل لتحقيق حال ذاتية معينة . وثالثها الاعتقاد بأنها تضم كلا من الجانبين الموضوعى والذاتى بحيث يكون من غير المعقول ألا نضع فى الحسبان علاقة معينة بين الشخص والأشياء ، بين الذات والموضوعات ، ويسلم ماكنتزى بصواب النظرة الثالثة الأخيرة (١٧) .

ويمصرح ماكنتزى بأن مهمتنا الجوهرية مهمة إبداعية خلاقة ، وعن طريق الفاعلية الإبداعية يمكن أن تحقق القيمة العليا ، كما أن جهدنا لبلوغها هو أيضا جهد إبداعى خلاق . وقد حاول ماكنتزى أن يحل المشكلة التى تواجه كل فلسفة مثالية وهى وجود الشر ، وذلك على أساس النظر الى الامور الشريرة فى ذاتها على أنها وسائل ، بل لعلها الوسائل التى لا بد منها لكي يتجلى خير أعظم وأكبر (١٨) .

10% — Ibid., pp. 109—111.

10% — Ibid., P. 119.

10% — Ibid., P. 166.



تتبنى القيم عند جود ( + ١٩٥٣ ) الى عالم واقعى لا يهيب ، عالم  
الحس المبادئ ، الالتزام لجلائه . واذا كانت القيم واقعية ، فهي أيضا  
مثالية ، ولكن ليس بمعنى أنها قائمة في العقل ، كما أنها ليست مجرد  
أجسام يمكن معرفتها ، بل أهداف وغايات ينبغي أن نسعى لتحقيقها ، لأنه  
متى كانت القيم واقعية ، ويمكن معرفتها بالعقل الانسانى فلا بد  
أن تكون لها القوة التى تجذب العقل الذى يدركها . والمثل العليا تدفعنا  
الى الامام كما ترفعنا الى أعلى ، وهى التى تعيننا القدرة على أن نعلو فوق  
مستوى أنفسنا ، الامر الذى ما كنا أن نبخله دون هذه المثل أو القيم<sup>(١٠)</sup> .

والقيم ليست ثمرة صنع الانسان ، وليست من نتائج العقل ،  
ولا يمكن أن يجذبنا المثل الاعلى لتحقيق ما لم يكن له وجود مستقل  
عن العقل الذى يدركه ، وعن الجهود التى تبذل في تحقيقه . فهي توجد  
في الواقع غير المادى الذى يوجد فيه كياننا الروحى ، فالقيم هى  
عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا ، وهى ليست بأقل من لقوانين  
التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة<sup>(١١)</sup> . والقيم عند جود هى الغايات  
التي هى خير في ذاتها ، وهى أصول أربعة للقيم ، السعادة والخير الخلقى  
والجمال والحق . والرغبة في تلك الغايات القصوى لا يمكن اثباتها أو  
تبريرها ، فليس عند جود جواب يفسر به لماذا كانت خيرا في ذاتها ، أو  
حتى لاثبات أنها قيمة ، فكل ما في وسعه هو أن يهيب برأى الانسانية على  
مر العصور . والكون عند جود وحدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله  
الذى يعبر عن نفسه في مختلف القيم ، على نحو ما تعبر القيم عن نفسها  
في ذلك العدد غير المحدود من الظواهر . فالقيم اذن هى الوسيط

109 — Joad, Philosophy, P. 223

110 — ibid., PP. 214—215.

الذى يظهر خلاله العالم الحقيقى ، والقيم الكلية هى الوسيلة التى  
يتجلى به الله<sup>(١١١)</sup> . وبذلك يكون العالم الحقيقى مجموع القيم وهى بمثابة  
الوحدة التى تعد أساس الكون بأسره .

وإذا كانت المناقشات التى تدور حول الفلسفة الجمالية والاخلاق  
هى التى تصوغ اليوم ما يسمى بمشكلة القيمة فى نظر جود<sup>(١١٢)</sup> ، فلا بد  
أن يكون موقفه من الاخلاق ، ومن الفلسفة الجمالية هو موقفه من نظرية  
القيمة .

فأما الاخلاق فبوصفها تجلية للقيم فانها تتطلب التسليم بالامور  
التالية :

١ — أن هناك شيئا فريدا خاصا بالوجدان الخلقى عند الانسان .

٢ — وان قولنا هذا «صواب وينبغى أن نفعله» انما هو تعبير عن  
تجربة فريدة وواقعية عن الكون .

٣ — أن قولنا « هذا خير وهذا صواب » لا يمكن تحليله أو تفسيره  
تحليلا وتفسيرا مقنعا دون العودة الى القول بأن هذا يثير فى المتعة ، أو  
القول بأن هذا شئ استحسنه أو تستحسنه الجماعة .

٤ — أن الصفات الخلقية تنتمى بصورة موضوعية وبوصفها  
مستقلة بذاتها ، الى صفات النوع الانسانى ، والى جوانب السلوك  
التي يرتبط بها ، والنظم الاجتماعية والقوانين التى يدين لها بالولاء .

٥ — أن الكون ينطوى على نظام خلقى ، بمعنى أن فيه عوامل  
مستقلة وموضوعية تعد من مقوماته كالخير والصواب سواء أقرتها  
عقولنا أو أنكرتها .

---

111 — Ibid., P. 167.

112 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

٦ — أن الأشخاص والأفعال والنظم والقوانين وغيرها مما ندركه في حياتنا اليومية ونعده خيرا أو صوابا ، إنما نعدها كذلك ، على شرط أن نكون على حق في ادراكنا ، لأنها تنطوي على خاصة خلقية تسند من وجه من الواقع يفتقر عما نعهده في العالم الحسى ، ولأنها منطوية على هذه الخاصة ، فإنها تعد في ذاتها من بين هذه الوجوه من الأنواع ، وجوانبه .

ويستخلص من ذلك كله أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالما واقعيا ، لأن هناك وجها آخر من الواقع ليس وجها ماديا ، ويضم قيما أحدها الخير<sup>(١١٣)</sup> .

ويتصل الأخلاق بالدين ، لأن الاعتراف بالقيم الموضوعية الأخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بتلك القيم ، وهذا العقل لا يدرك الأخلاق فحسب بل يخلقها . فهو الذى يضع القانون الخلقى أو نظام الكون ، فإذا كان مشرع هذا القانون هو خالق الكون ، فلا بد أن يوجد القانون الخلقى الذى يسود الكون ويتخلله مستقلا عن وجود الإنسان ، وبذلك تتجلى طبيعة الله في القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال .

أما الجمال ، فيصرح جود باعتناقه للنظرية الأفلاطونية في فلسفة المجال ، فالأشياء الجميلة لا تكون كذلك إلا بمقدار مشاركتها في قيمة الجمال ، وهي قيمة موضوعية لها وجودها المستقل . وتدعو بذلك الخبرة الجمالية سواء استهدفت الخلق والابداع ، أو قنعت بالتقدير والتذوق ، عملية اكتشاف<sup>(١١٤)</sup> . ولذلك يقيم جود نظريته الاستطيقية على أساس من نظرية المثل أو الصور forms عند أفلاطون . فالقول بأن

113 — Joad, *Philosophy*, P. 163.

114 — Joad, *Guide to philosophy*, P. 330.

هذه الصورة جميلة انما يقرر علاقة بين الصورة وبين مثال الجمال form of beauty وقيام هذه العلاقة هو تـبـرـك لصـدق حـكـمنا عـنـيـها .  
 أما المعيار الذي نقيس بمقتضاه قيمة العمل الفني فهو يبين هدف الفنان ، ولا صلة له بما في ذهنه ولا بالآثر الذي يهدف الى ابرازه ولا بتوفيقه الى نـدـل الانفعال أو استثارته في جمهور المتفرقين ، كما لا ينصل بالحكم الذي يصدر في صف اللوحة أو صدها من قبل شخص أو طائفة من الأشخاص ذوي الخبرة أو غيرها في هذا الصدد . ولا بد أن يقوم انقياس الذي يقاس به قيمة العمل الفني خارج العمل نفسه لانه لا يوجد الا في مثال الجمال ، فاذا ما تجلى هذا المثال في العمل الفني عد أثرا جميلا ، واذا لم يكن الامر كذلك لم يكن أثرا جميلا (١١٥) .

ولا يرى جود بأسا في اعتناقه لنظرية افلاطون التي مر عليها أكثر من ألفى عام معتبرا عن موقفه ذاك بما قاله « هويتج » في وصفه للتراث الفلسفي الاوروبي بأنه بمثابة « سلسلة من الملاحظات انتهى تسجل في هامش الصفحات عند أفلاطون » a series of  
 footnotes of Plato ، كما أن نظرية افلاطون والنظريات المستمدة منه هي التي تشكل الجانب الأكبر من الفلسفة المعاصرة ، وهذا ما يبدو جليا في حديث نيكولاي هارتمان عن القيم في كتابه « الاخلاق » ، وبذلك تتف تاويلات فلسفة أفلاطون وتطبيقاتها بارزة في المناخ الفلسفي لعصرنا الحاضر (١١٦) .

هـ — نيكولاي هارتمان :

لا يستخلص موقف هارتمان الافلاطوني من القِيعة استنباطا من موقفه الاستيمولوجي ، فهو ليس مثاليا ، لأنه استطاع أن يتخطى المثالية

11 — Ibid, PP. 354—5.

166 — Ibid, PP. 356—8.

الكانطية والكانطية المحدثة ، كما أعلن عن رفضه للمثالية الفئومولوجية ،  
 مبقيا على الفئومولوجيا منهجا ومرحلة من مراحل البحث الفلسفى ، كما  
 أنه ليس واقعيًا فله كتاب بعنوان « ما وراء النواقعية والمثالية » • وهو  
 كما يتحدث عنه « هاوشير » <sup>Hausheer</sup> قد فند مزاعم مثالية  
 وواحدية القرن التاسع عشر ، وهاجم نزعات العصور الوسطى اللاعنلية  
 واللاهوتية ، كما أسهم بنصيب وافر فى مجال الاخلاق بوصفه واحدا من  
 أبرز رواد النزعة الانسانية الفلسفية (١١٧) •

والمعرفة عند هارتمان ليست ابداعا للموضوع كما هو الحال عند  
 المثاليين ، وانما المعرفة ادراك لشيء موجود قبل أية معرفة ، وبصورة  
 مستقلة عنها « فمشكلة المعرفة ليست مشكلة نقدية ، مثلما ذهبت انكانطية  
 والكانطية المحدثة ، بل هى مشكلة ميتافيزيقية - فاذا كان كانط قد قال  
 بأنه لا قيام للميتافيزيقا دون نقد ، فكذلك يمكن القول بأنه لا قيام  
 لنقد دون ميتافيزيقا (١١٨) » • ويرى هارتمان أن أعمق دوافع الميتافيزيقا  
 ينبغى أن تنشأ فى السمات الغائية للروح ، أى فى المعنى والهدف والقيمة ،  
 فكل هذه السمات تسلم الى نظرة الى الواقع حيث تتحدد بواسطتها  
 المقولات الدنيا بالمقولات العليا فى نظام غائى شامل • والتقييم عند  
 هارتمان جواهر وماهيات ومثل افلاطونية • وقد توصل الى ذلك باستخدامه  
 المنهج الفئومولوجى ، أداة فى وصفه للوقائع المعينية الذى يعتمد بدوره  
 على الحالات التجريبية انجزئية التى تمد الوصف بالامثلة • غير أن نتيجة  
 الوصف ليست تجريبية ، لاننا نصل بمقتضاه الى البناء الماهوى  
 eidetic للظاهرة الخاضعة للوصف ، وهو بناء قبلى مفارق  
 التجربة يؤلف ماهية الظاهرة ، وهى ماهية مستقلة عن الواقعة الفردية •

117 — Hausheer, in *Runes Dictionary of Philosophy*, are N. Hartmann.

١١٨ — عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ١٦٨ — ١٦٦

التي ينطلق منها الوصف ابتداءً ، فهي بذلك معطى لحدس قبلى ، وموضوع لحدس فنومولوجى . وللقيم وجود ذاتى مثالى ، بحيث لا يمكن القول بأنها عملية واقعية أو ذاتية ، كالابنية الرياضية والمنطقية ، ولكنها تختلف عنها من جهة أنها ليست صورية فارغة ، فهي ذات وجود مادى ، ولها فريدتها الكيفية التي تدرك قبلها بحدس خلقى ، وليس بجدل فلسفى (١١٩) .

غير أن فلسفة هارتمان فى القيمة تختلف عن الفلسفة الأفلاطونية ، لأن شأن القيم عنده ليس شأن المثل تماما ، فالمثل عند أفلاطون يتكافأ فيها الوجود والقيمة بحيث يمكن تطبيقها على العالم الواقعى دون اعتداد بمسئولية الانسان ، بينما للانسان عند فيلسوفنا استقلاله الخاص وهو وحده المسئول عن تحقيق القيم . ومعنى هذا أن الانسان ليس مجرد جزء من آلة العالم التي لا محل فيها للقيم ، وليس عضواً فى تبيان عضوى يقتصر فيه الوجود والقيم معا دون فاعلية الانبياء .

ولا تتكشف القيم عن نفسها فى السلوك الواقعى بالضرورة ، ولتتها تعين الوجود على نحو غير مباشر كما « ينبغى أن يكون » وليس أنوجود ذاته . ويتحدد نطاق القيم عنده بالتناقض التشريعى الذى لا يمكن أن يزول بين القيم ، فبعض القيم المتعارضة لا يمكن تحقيقها كاملا فى عالم واحد ، ولأن القيم نفسها متناقضة كالعقل والحب مثلا . لذلك فكل اختيار لقيمة أو تحقيق لالتزام ، ليس مجرد اختيار قيمة فى مقابل ما ينفى القيمة بل هو أيضا اختيار لقيمة ضد أخرى قد تكافئها . ومن هنا كان تصور مثال منتظم للقيم وهما باطلا . كذلك لا يمكن ترتيب القيم فى مدرج واحد ، أو مقياس مفرد ، فكل المقاييس لا بد أن تكون ذات أبعاد متعددة وأكثر الأبعاد أهمية اثنان هما للسمو والقوة . وكل قيمة أدنى هى مادة غفل لتحقيق القيمة الأعلى ، وكل قيمة أعلى هى تكوين

119 — Beck, L. W., in *Encyclo pedia of Morals*, art. N. Hartmann.

جديد قائم على التكوين الادنى ، اذ لك كان حرا في مقابل الادنى (١٢) . غير  
أن القيمة الدنيا هي القيمة الاقوى ، لذلك كانت معظم المثل الايجابية  
المنشودة هي التي توجه نحو تحقيق القيم الاعلى والاضعف في نفس  
الوقت .

وأول سؤال في نظر هارتمان لا بد أن يواجهنا في الحديث عن القيم  
الخلقية هو : ماذا ينبغي علينا أن نفعله ؟ وهو سؤال عملي عاجل ملح  
في عصرنا ، لان الحضارة الغربية لا تقدم لنا جوابا مقنعا ، بيد أنه لن  
يتيسر لنا الجواب حتى نجيب على أسئلة نظرية أخرى أولها : ما هو  
جدير بالقيمة في الحياة وفي العالم ؟ فهذا هو السؤال الذي ينبغي أن  
تواجه به الاخلاق الفلسفية نفسها . ولم يأسر هارتمان تردد أصحاب  
نزعة التشك في قولهم بأنه لا جواب هناك ، كما لم تقيد دعوى أصحاب  
النزعات الذاتية القائلة بأن أى جواب لا بد أن يكون تعبيرا عن ارادة  
الانسان . ولكنه كان يعتقد على النقيض من ذلك بأن تحليل الظواهر  
الخلقية هو الذي يفض مغاليق الجادى ، التي ننتطلبها لصوغ القرارات  
الخلقية ، ويلقى الضوء في الآن نفسه على طبيعة الانسان ومكانته  
من العالم . وهو يرى أن القيم وضروب الالتزام ، وهي التي لها  
وجودها المستقل في نطاق الماهية أو في العالم الماهوى ، تقتحم الزمان  
والمكان حيث تروونا باطار لتجربتنا بالاشياء من حيث هي طيبة أو سيئة ،  
خيرة أو شريرة . وبذلك يقيم هارتمان اخلاقه داخل مبحث الانطولوجيا  
معارضاً بذلك مألوف التقاليد الفلسفية .

واضططراره للعودة الى أفلاطون لم يكن راجعا الى اخفاقه في فهم  
الفكر المعاصر والتجاوب معه ، بل الى حكمه بأن المدارس الحديثة ،  
المثالية والطبيعية والوضعية ، قد عجزت عن انصاف واقعية الاخلاق ،

---

120 — Tsanoff, R., *The Moral Ideals of Our Civilization*, Lon-  
don, George Allen, 1947, pp. 292-4.

فالمشكلة الخلقية عنده تتعلق بالقيم الواقعية التى لها مكانها وموقعها من الاشياء القائمة بالفعل ، وتكون موضوعا للاختيار . وللقيم استقلالها وموضوعيتها التى تميزها عن الخواص المادية والمشاعر الذاتية على السواء . فالقيم لا توجد الا فى العالم ، ولا توجد الا بالقياس الى الوعى<sup>(١٢١)</sup> .

وهناك نوعان متميزان من القيم احدهما هو الذى يميز الاشياء والمواقف ، وهى القيم التى تنتمى الى الموضوع ، والآخر هو الذى يميز الاشخاص بوصفهم بشرا أحرارا ، ويسمى أفعالهم ونزعاتهم ، وهى القيم التى تنتسب الى الذات . ورغم تميزها الا أنها متداخلان فى الواقع ، ومتضمنان فى كل فعل خلقى . وينطوى الموقف الخلقى على عناصر ثلاثة : الاول الشخص الفاعل agent منفذا للقيم فى نطاق الوجود ، والثانى الشخص المتلقى recipient لفعل يأتيه فاعله موجه لتحقيق بعض الخير الخلقى له ، والثالث القيمة الخلقية التى تتصل بميل الفاعل ونزوعه ، ويمكن أن يكون الشخص الفاعل نفسه متلقيا . وتحقيق القيمة الخلقية حتى عندما لا تتحقق الغاية وتصير واقعا . ومن ثم فان القيمة الخلقية ليست قيمة وسلية ، لذلك كانت اخلاق هارتمان أخلاقا غائية بالمعنى المعتاد للكلمة<sup>(١٢٢)</sup> .

وتنهض القيم الخلقية بالبحث عن تأمين وكفالة قيم غير خلقية nonmoral مثل الذكاء والصحة والمساواة .

والجوانب الثلاثة الاساسية للخير عند هارتمان هى النبيل ، وثرأ التجزبة ، والصفاء . ويمكن للقانون الخلقى أن يقيد الارادة ، ولكن دون

127 — Magill, op cit., PP. 868—872.

122 — Beck, L. W., in Encyclopedia of Morals, art. Hartmann.



## و - لافيل :

يمثل لافيل الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة التى تعد الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التى يتهددها الخطر فى حياة الانسان المعاصر ، وبذلك تدخل القيم لأول مرة شريكا فى تعريف الميتافيزيقا التى يمكن أن تتصدى لما يترتب للقيم اليوم من اخطار قد تودى بها . ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا أو نظرية القيم .

وينمى لافيل على التجربة العلمية ، أو ما يمكن أن يسمى بالوضعيات المخفية ، قصورها فى وقوفها عند السطح ، وانكارها للأعماق ، وما يستعصى على التعبير ، وما يسمو من الامور ، فقد نشأت هذه النظرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من جهة ، وعن روح الاستهتار العلم التى قصت على جدية الحياة من جهة أخرى . وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه فى المجال العقلى بل فى مجال الاخلاق والدين أى فى مجال القيم ، فلا يكون للحياة معناها الجدى الا بتحقيق المطلق من حيث هو حضور .

ويقوم موقف لافيل من القيم على أساس فكرته عن « المشاركة » ، فالشخص يتحقق فى جميع فاعلياته الاخلاقية ، متى أقر بالمسؤولية من خلال تجربة الوجود ، ومن ثانيا مشاركته الحرة فى الفعل . والمشاركة هى التى تخول للواقع أن يتجلى بوصفه معطى خارجيا ، مكانيا ، زمانيا ، كيفيا . فهى عملية يكون الوجود حاضرا بمقتضاها حضورا مباشرا ، فتدخل على الواقع الظاهر دلالة انطولوجية لأنها تربطه بالوجود .

ويرفض لافيل النظرة الفنونولوجية للوجود التى تحول الإنسان الى مجرد مشاهد أو قائم بالوصف ، بينما يؤيد النظرة الميتافيزيقية العميقة التى تضى على واقعنا اليومي جدارة وقيمة انطولوجية ، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضة للخطر فى مواقفنا المعتادة ، وتكون الذات فى فلسفة المشاركة بالقياس الى عالم الخارج *exteriorité* منفصلة سلبية ، بينما تكون بالقياس الى عالم الداخل *interiorité* فاعلة قادرة . والذات ليست داخلية صرف ، بل يقترن فيها الداخل بالخارج ، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها . ولذلك يتوقف الفعل ( الذاتى - الداخلى ) والمعطى ( الموضوعى - الخارجى ) كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين ، وفى عالم المشاركة يتم التوافق بين الاثنين ، الفعل والمعطى . وهذا التوافق هو الذى يؤلف الوجود الحقيقى . والوعى وهو امكانية محض ، داة التوسط بين الفعل والمعطى ، فاما أن يتجه الى داخل نفسه حيث يستمد فاعليته ، أو ينصرف الى الخارج حيث يقيم مواقف جديدة ، وبذلك تبلغ المشاركة تمامها فى حفظ التوازن بين الفعل والمعطى . ويؤلف الفعل والمعطى معا عالم الواقع ، ولكنه خليط هجين ، ومركز لا يستقر للفعل والمعطى .

ويخلع لافيل صفة القيمة على المنظومة التى تضم مقولات القيمة الثلاثة وهى تقابل عنده مقولات ميتافيزيقية ثلاثة ، فالخير *bien* يقابل الكينونة ، والقيمة تقابل الوجود *existence* والمثل الأعلى يقابل الواقع *réalité* . ولكن لا فيل يحتفظ بكلمة القيمة للوجود ، أى للانتقال من الكينونة الى الواقع الى الوجود ، وهو انتقال يتم بمشاركة الفاعل (١٢٤) .

ويقول لافيل أن القيمة لا تتميز بأنها شيء معطى ، ولا بأنها تصور  
نفكر فيه ، بل تنفرد بأنها « جديرة بأن تتراد » (١٢٦) ،  
وما دامت تتراد فأنها تظل دائما موضع نقاش ، غير أن نظرية القيم انما  
تهدف الى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة ، أى فى كل مكان  
وزمان ، فتتلبس دائما أشكالا خاصة بها . فنظرية القيم علم بالارادة ،  
علم بارادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها ازاء موضوع اختيارها (١٢٧) . والقيمة  
راسخة فى صميم الانسان ، ساعية الى ارضاء العقل والارادة معا .  
وتكاد أن تكون التقاء مع المطلق ، فتجعلنا مشاركين فى الفعل الابداعى  
الخالق ، وهى التى تمنح العالم المعنى والدلالة التى يترتب علينا أن  
نضعها موضع الفعل ، ولا يتيسر ذلك الا اذا عرفنا أن القيمة تتحقق فى  
التجربة ، فتتخذ صورا كثيرة ، والقيمة لا تتجزء ، ولكن وحدتها تلك  
ليست وحدة فارغة مجردة لانها تنطوى فى ذاتها على كافة الصور التى  
يمكن أن تواجهها . ومرد هذا التنوع أنه نتيجة المشاركة التى تفرض على  
مختلف ضروب الوعي الفردية أن تستهدف دائما غايات خاصة . فثمة  
اذن وحدة قيم ، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة بتنوعا الى  
غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذلك الموضوع (١٢٧) .

ومن شأن هذا التصنيف الوسيط بين وحدة القيم وتنوعها أن يحدد  
جملة السبل الكبرى التى يخطر فيها عقلنا منذ أن يلج العالم ليجد  
فيه الشروط التى يتحقق بها ، ويعبر عن ذاته . ويفضى ذلك الى ارتباط  
القيم المختلفة بوظائف الروح المختلفة ، فتكون القيم باعث هذه الوظائف  
وغايتها معا . وتصنيف هذه الوظائف لا يعدو أن يكون تعبيرا عن وسائل  
لتيسير المشاركة فى المطلق وجعله ممكنا . وتتضمن فاعلية العقل وظائف

126 — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 534.

١٢٦ — د. عادل العوا ، القيم الاخلاقية ، ص ٢٠٨

١٢٧ — المرجع السابق ، ص ٢١٢ — ٢١٣

متباينة تحمل كل منها القيمة التي تنفذ الى كل موضوع تتناوله فتندرج تعبيرا عن المشاركة . ويمكننا هذا من تصنيف القيم تصنيفا شاملا ومتدرجا في آن واحد . فهو تصنيف شامل لان هذه الوظائف جميعا ضرورية لازمة لحياة الروح فهي تعبر اذن عن الوحدة الروحية . وهو تصنيف متدرج لأن بعض تلك الوظائف شرط لبعضها الآخر . غير أن كل وظيفة من وظائف الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح كلها . لذلك علينا أن ننشد القيمة في كل قيمة خاصة ، ولئن تبعث القيم وظائف الروح الرئيسية ، فإن كل قيمة انما تعبر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل مشاركة .

ففي المستوى الاول ، وهو الأدنى ، تقترن « القيم الانفعالية » بالجانب الذاتي ، وهي التي تنطوي على تقدير الانسان لكل ما ينفع وجوده الفردي أو يضره ، وهذا ما تمثله الوظيفة الرئيسية للذة والالم ، بينما ترتبط « القيمة الاقتصادية » بالجانب الموضوعي لأنها تخضع لشروط وجود الجسد الموضوعية .

وفي المستوى الثاني ، وهو الاوسط ، تقترن « القيم الجمالية » بالجانب الذاتي وبها ينفصل الانسان عن مصلحته الفردية وينظر الى العالم نظرة تأملية مجردة ، فيتأثر بالعالم ويتجمع بحضوره المحض ، بينما ترتبط « القيم العقلية » بالجانب الموضوعي ، وفيها ينتج الانسان نحو الموضوع الذي ينتج القيمة الجمالية من حيث إمكان معرفته ، فيتجلى انا العالم من زاوية الحقيقة .

أما في المستوى الثالث ، وهو الاسمى ، فيتجاوز الانسان كلا من الذاتية والموضوعية في « القيم الخلقية » و « القيم الروحية » حيث تكمن القيمة في الروح ذاتها حيث ترضى ارادتنا الفردية عن خضوعها للروح .

وهكذا ينظر لافيل الى الانسان في موقفه من القيمة على أساس من مستويات ثلاثة أولها « الانسان في العالم » حيث القيم الاقتصادية والانفعالية ، وثانيها « الانسان أمام العالم » حيث القيم العقلية والجمالية وثالثها « الانسان فوق العالم » حيث القيم الاخلاقية أولا ثم القيم الدينية أو الروحية ، وهي تمثل في نظره نتوجعا للقيم جميعا .

ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثي صعودا من قيم الانسان منغمسا في الطبيعة ، الى قيمه متأملا لها ، الى قيمه متساميا عليها ، كما يتحرر من أسرها مغيرا منها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعي الى الخارج أو الداخل ، فالنمط الاقتصادي يكمن في الموضوع ، والحقيقي في التصور ، والخلقى في الفعل . ولكن اذا ما نفذنا الى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تنفعل النفس بالموضوع ، ويفقدو التصور جماليا ، والفعل روحيا (١٢٨) .

ويتجلى موقف لافيل المثالي بأصرح بيان في قوله بأن حكم القيمة تعبير أو تبرير عقلى كما يبدو في تقريبه بين الماهية والوجود ، لأن الوجود هو واسطة تحقق الماهية ، وهو في نظره موجه نحو القيمة (١٢٩) على الوجه الذى أسلفنا بيانه .

وتفضى فلسفته في النهاية الى تجاوز التعارض بين الروح ووحدة العقل والارادة (١٣٠) .

### ز - المثالية المعدلة :

وهي ما ذهب اليها الدكتور توفيق الطويل اجتنابا لما أسماه بترمت المثالية التقليدية في مجال القيم الاخلاقية . وتقوم في « تحقيق الذات » بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقق يتطلب الالام بحقيقة الطبيعة البشرية ،

١٢٨ — المرجع السابق ، ص ٢١٢ — ٢١٨

129 — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 288—9.

130 — Ibid, P. 292.

ومعرفة امكانياتها ، ووضع مثل انساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها . فاذا كان الانسان يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، فانه ينفرد عنهما بالعقل . لذلك كانت مزاوله التأمل العقلى اكمل حالات الوجود الانساني ، غير أن للحدس دوره البارز في اقامة الاخلاقية الصحية . ولكن ليس هذا مبررا للمغالاة في النزعة الحدسية التى اسلمت أصحاب النزعة المثالية التقليدية الى الوقوع في أخطائهم الكبرى التى اقتضت تدخل العقل لتقويمها وتصحيحها .

والانسان في نظر تلك المثالية المعدلة ، هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع الى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق اليه الشهوات والعواطف ، ويكبر السلوك الذى يجرى بمقتضى الواجب . لذلك كان صعودنا سلم الانسانية ، أو هبوطنا مدارج الحيوانية رهن بتفاوت حفظنا من المثالية التى نجد عندها التعبير عما ينبغى أن يكون . وفي ظل هذا المثل الاعلى يشبع الانسان قواه جميعا — الحسنى منها والروحى — بهداية العقل وارشاده ، وتتآخى الأثرة والايثار ، فيزول التعارض بين توكيد الذات وتكرانها ، اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى اليه ، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احدهما ضحية الاخرى ، كما كان الحال في مذاهب المترمتين من العقلين من ناحية ، والمتطرفين من الحسنيين من ناحية اخرى (١٣١) .

ويراد بتحقيق الذات ، وهو جوهر المثالية المعدلة ، التعبير عن جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تغييراً كاملاً ينتفى معاً قيام كبت أو صراع باطنى ، ويهدف تعبير هذه القوى الحيوية الى تحقيق غايات مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معاً ، وهذه

الغاية هي ما يقصد به المثل الأعلى الذي يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الأصلية ، ويعيد توجيهها الى هدف مألوف يسائر آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليد ومواضعه (١٣١) .

والسعادة حالة وجدانية تقترب بتحقيق الذات ، ولكنها لا تصلح غاية قصوى لسلوك الانسان ، وفي هذا تختلف المثالية المعدلة عن دعاوى أصحاب مذهب السعادة عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب مذهب المتعة مثل بنتام وميل ، وذلك لأن الانسان لا يقصد اليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، لا بد أن يكون المثل الأعلى موضوعيا يحمل في باطنه قيمته ويطلب لذاته . ويشهد تاريخ الإنسانية بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والايثار والجود والحرية وغيرها . ولهذا وجب أن يراعى في السلوك الصادر عن الفرد ، حكم التجربة الإنسانية الطويلة الأمد كما يعبر عنها العرف الاخلاقي العام الذي يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن (١٣٢) . واذا كان تحقيق الذات هو التعبير عن قواها الحيوية ، فهذا لا يعنى التعبير الحر أو الاباحية ، فهذا يهبط بالانسان الى مستوى البهائم ولا يرتفع به الى المثل الأعلى ، فالاباحية نشاط فاسد من الوجهة البيولوجية والنفسية والاجتماعية ، بل من الخطأ أن نظن أن قوانين الاخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة الإنسانية ، فهي تسايرها وتؤكد مضمونها . وتتقضى المثالية المعدلة اعلاء الطاقة الحيوية التي تفتق بها غرائز الانسان ، ولكن بتوافر شروط ثلاثة :

أولها : وجود مادة يمكن التسمي بها ، وثانيها : أن يكون الاعلاء مريحا لصاحبه ، وثالثها أن يكون مقيدا للمجموع (١٣٣) .

---

١٣٢ — المرجع السابق ، ص ٢٥٧ — ٢٥٨

١٣٣ — المرجع السابق ص ٢٥٩ — ٢٦٠

١٣٤ — المرجع السابق ص ٢٦٠ — ٢٦٤

وهكذا يبدو الانسان في هذه المثالية فردا في أسرة ، ومواطنا في أمة ، وعضوا في مجتمع انساني يرتبط كماله بكمال المجموع الذي ينتمى اليه مع احتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الاخلاقية من انحلال الطبيعة البشرية بالفصل الحاد بين العقل والحساسية ، وغلبة الواحد على الآخر ، فهذا فحسب يغدو الالتزام بالقيم الخلقية مطلباً ميسوراً (١٣٥) •



### ٣ - المواقف البراجماتية

#### ١ - شيلر      ب - ديوي

تمهيد :

يصدر موقف الفلاسفة البراجماتيين من القيمة عن موقفهم من الحقيقة truth صدوراً مباشراً ذلك الموقف الذي يرفض استقطاب الفكر الفلسفي الى قطبين متنازعين ، هما المثالية والواقعية اللذين يحددان الموقفين الرئيسيين من الحقيقة واللذين تتشعب اليهما الفلسفة التقليدية بدورها قبل أن تدخل البراجماتية طرغاً للنزاع . فكلاهما يتفق على رد القضية الصادقة الى أصول سابقة تكون أساساً لتحقيق صدقها ، ولكنهما يختلفان عند هذه الاصول . فالمثاليون يحتكمون الى الاتساق و التماسك الذاتي لأن الحقيقة أو الصدق أمر قَبْلِيّ وهو بأسره داخل عقولنا ولا يتجلى الا بمسايرة الفكر لقوانين العقل ، وهذا الموقف المثالي من الحقيقة تطبيق وتأكيد لنظرية المعرشة المثالية التي لا تعترف

١٣٥ - المرجع السابق ، ص ٢٦٤



بوجود الموضوع الافكرة قائمة في الذهن . وأما الواقعيون فيرون الحقيقة في مطابقة القضية للموضوعات الخارجية التي تستقل بوجودها عن عقل الانسان ، ويكون التحقق منها بالرجوع الى الاصل الخارجى الذى تكون القضية الصادقة صورة له . وهذا الموقف الواقعى القائل بالانعكاس أو المساواة بين العقل والموضوعات ، إنما هو امتداد لنظرية المعرئة الواقعية التي تثبت لموضوعات المعرفة وجودا خارجيا مستقلا عن الذهن وسابقا عليه .

بيد أن المثالية والواقعية شريكتان في نظر البراجماتية ، في تقليد واحد ، هو الارتداد بالحقيقة الى أصل سابق يتسق الفكرة أو تطابق معه ، وفي هذا يكون معيار صدقها ، وهو ما تنكره البراجماتية في كافة صورها المذهبية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيلر ، أو جون ديوى ، فلم تعد الحقيقة في نظرها مودعة في الأشياء ، أو قابعة في الذهن ، جائزة سلفا هنالك وعلينا استخراجها واكتشافها بل هي ما تبسر عنه نتائج أفكارنا في المستقبل . وهى نتائج ذات طابع عملى ، لأن النتائج لا تنشأ إلا خلال العمل ، ومن هنا جاءت تسمية المذهب من الكلمة اليونانية pragmata (براجما) ، توكيدا لأهمية العمل الانسانى في تفسير الواقع وتغييره معا . ويصبح الفكر من أجل العمل مما يفضى الى انكار المنطق التقليدى الذى يعد الفكر عملية تجريدية ترشدها ملكة مفترضة هي العقل الذى تستقل وظائفه ، عن سائر وظائف الانسان ، وتظل قائمة في الفراغ ، بينما الفكر عندها صورة من صور الفعل والسلوك ، فهو وظيفة حيوية (فنحن نفكر لنعيش) ، واذا أفكارنا واعتقاداتنا ليست سوى أدوات في حياتنا العقلية ، وليست بحقائق ضرورية توصلنا اليها بالبرهان والاستدلال ، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية

(نقطة) وهى تعنى باليونانية ما تم صنعه وهى مشتقة من الفعل او العمل وهو البراكسيس .

مستقلة عنا ، بل ينبغي أن ننظر اليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذي تبعث عليه عوامل انسانية متعددة . وبذلك تغدو ان حقيقة المطلقة اختلافا ليس له أدنى اعتبار في التجربة العملية ، ومن ثم فإن أي فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى claim اذا ما وضع موضع الممارسة لاختباره وأسرت نتائجه التي تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه ، فإن هذه الفكرة أو الاعتقاد الذي كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير صادقا . هذا هو موقف البراجماتية من الحقيقة ، وهو ما ينسحب على سائر مواقفهم من مشكلات الفلسفة ، ومنها نظرية القيمة . ولعل البراجماتية أن تعد بأسرها بوجه من الوجوه — نظرية قيمة<sup>(١٢٦)</sup> . وهذا هو ما يعترف به شيللر صراحة ، ما دامت الحقيقة ليست مطابقة لواقع خارجي أو اتساقا مع مطالب الفكر بل تحقيقا لغاية بالعمل . وحسبنا أن نعرض لموقف كل من شيللر وديوي من القيمة لانهما كانا من بين سائر البراجماتيين ، أكثر من ألح على ابراز مكانة القيمة من الفلسفة ، ومن الفاعلية الانسانية على وجه العموم . والفرق بينهما أن القيمة اذا كانت عند ديوي مسألة منهجية ، فهي عند شيللر تكاد أن تكون معتقدا ميتافيزيقيا .

١ — شيللر :

صاغ شيللر موقفه البراجماتي فيما يسميه بالـ المذهب الانساني الذي « يطالب بأن تكون طبيعة الانسان بتمامها هي المقدمة الكاملة التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ، والذي يطالب بأن يكون رضا satisfaction الانسان كاملا هو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف اليها الفلسفة ، كما يطالب بالاعتزال الفلسفي نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية ، قلنعة منذ البداية بوضع تجريدات زائفة

لا تقع من الناس موقع الاعجاب حتى لو كانت صادقة • ومن ثم يصر  
المذهب الانسانى على أن نضع موضع الاعتبار كل ما فى القول الفردية  
من خصب و ثراء بدلا من محاولة ضغطها جميعا فى طراز واحد من «العقل»  
يقال عنه أنه واحد لا يتغير • وهو يحسب كذلك حسابا للثروة النفسية  
لكل عقل انسانى ، ويعنى بالوقرة المعقدة من اهتماماته وانفعالاته و نزعاته  
ومطامحه • ولا ريب أنه بعنايته هذه يضحى بكثير من البساطة المضلة  
التي تبدو فى الصيغ المجردة • • وسيبدو المذهب البراجماتى تطبيقا  
خاصا للمذهب الانسانى على نظرية المعرفة • ولكن المذهب الانسانى  
سوف يبدو أكثر شمولا ، ومالكا لمنهج يمكن اصطناعه بصورة شاملة فى  
الاخلاق والجمال والحياتيزيقا واللاهوت ، وفى كل ما يشغل الانسان ، كما  
يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة (١٣) » •

ويرى شيلار أن صفتي « الصادق » و « الكاذب » ليست فى نهاية  
الامر سوى دالتين على قيمة منطقية ، كما انهما قيمتان مقاربتان  
ومقارنتان للقيم التي تحمل على الإحكام الخاقية و الجمالية التي تعرض  
مشكلات متماثلة من حيث التحقق من دعاواها •

وليس ثمة عقل خالص ، فهو لا يعنى الا تجريدا ، وعقلا متصورا بلا  
وظيفة ، لأنه لا يستخدم فى حل أية مشكلة واقعية ولا يحقق هدفا •  
ومثل ذلك العقل لا يكون الا مسخفا ، واذا كنا نحينا جانبا التصرفات  
المشوبة بالشطط ، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للعقل ، حتى فيما يحسب  
أنه صورة العقلية نقاء لا يمكن أن تعقل دون ردها الى الغايات والقيم  
الانسانية •

فلا بد اذن من الاقرار بنفاذ التقويم فى المعرفة ، وإنكار وهم الفكر  
الخالص ، و الحقيقة المطلقة ، و التسديد على الطابع الانسانى الهادف

الشخصى للقيمة واعتبارها نسبة بالقياس الى الموقف الجزئى الخاص الذى يخضع للتقويم<sup>(١٣٨)</sup> .

ويقولنا التسليم بالمنطق علما للقيم ، الحق في رفض التعارض بين القيمة والواقعة ، بين القيمة والوجود ، بين العمل والنظر . فاذا ما كانت كل الحقائق قيما فلن يكون هناك فصل مطلق بين المجال العملى ، مجال القيم ، وبين المجال النظرى ، مجال الوقائع . فالوقائع وهى موضوعات الجيائى لا بد أن تكون منطوية على قيم ، ولا بد أن يكون من العبث الذى لا طائل من ورائه البحث عن أى وجود يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ . فالفكر يسعى الى غاية ، ويختار من بين وسائل ، متقبلا بعضها أو معرضا عنها ، وذلك في معالجته للمعطيات ، داخل العملية الشاملة للتعرف على الواقع . فليس الواقع من شأن الفكر الخالص ، وبذلك يتوارى التعارض بين الواقعة والقيمة لأنه لا يمكن العبور على واقعة دون قيمة . وثمة « درجات للواقع » يتكشف فيها تعارض الواقع مع المظهر أو الوهم ، وهذه الدرجات انما هى درجات قيمة .

وكل ما يزعم أنه واقعة انما ينطوى على قيمة كامنة هى الاعتقاد بأن الدعوى يصحتها انما هو « أفضل » من أى حكم آخر يمكن أن يصدر تحت تلك الظروف . وقد يكون صاحب هذا الحكم واعيا بذلك بحيث فضل ذلك الحكم على بدائل كثيرة غرضت له . فالقيم ليست لضافات اتفاقية عارضة تضاف الى الواقع ، أى اضافات ذاتية يجب أن يطرحها العلم الدقيق ، بل هى أمر جوهري بالنسبة للعملية العرفانية ، ومكافئة لأى نوع أو درجة من الموضوعية<sup>(١٣٩)</sup> . فالقيم لا تنفصل عن

133 - Schiller, in Encyclopedia of Religion and Ethics, art. value.

139 - Ibid.

الوجود الانساني ، فهي مؤثرة فعالة في القول الانسانية ، وتجد التعبير عنها في الافعال الانسانية كما تشيد عليها النظم الانسانية .

ويعرف شيلر القيمة قائلا بأنها اتجاه شخصي يقوم على الاقبال أو الاعراض ازاء موضوع للاهتمام أو المصلحة ، وبهذا يقيم شيلر فلسفته جميعا على أساس سيكولوجي .

وتنتمي القيم الى الجانب العملي من الحياة ، والمنطق لا يشذ عن ذلك بوصفه علما للمقيم ، فقيمة « النظرية » تفترض أغراضا وانتقاء واحكاما ، وهذا كله من قبيل الافعال أو مشروعات الاعمال acts التي لا تختلف من حيث النوع من الافعال العملية الصريحة actions والقيم اذن ليست فضولا يضاف الى الواقع ، بل هي خواصه العليا . والقيم الشامخة لدلالاته ومعناه بالنسبة للبشر (١٢) .

والحقيقة والضلال ، أو الصواب والخطأ في نظر المذهب الانساني قيمتان شأنهما شأن اللذة والالام ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، وربما الواقع واللاواقع أيضا . يعود تصنيف الحقيقة مع قيم أخرى جمالية وخلقية بفوائد عديدة : فيه نفس ما نعلم اليه في اللغة من استعمالنا لبعض الالفاظ الدالة على القيمة بدلا من بعضها الآخر فحين نتحدث عن برهان منطقي لا نقصر على القول بأنه برهان « صحيح » بل نصفه أحيانا بأنه « حسن » أو « جميل » ، وبالعكس تستعمل الالفاظ المنطقية ، للدلالة على الاحكام الخلقية والجمالية ، فالصديق الكاذب هو ذلك الصديق الذي لا يريد لنا « خيرا » ، والتمثال لا يكون « جميلا » الا اذا كانت نسبة (صحيحة) . كما أن فكرة الحقيقة تنصب على شاطئنا في جميع مظاهره ، فإذا كانت الحقيقة قيمة ، وإذا كانت

(\*) الى مثل هذا ذهب « لاند » في فكرته عن الموازنة المورية — انظر ص ٢٥

جميع القيم لا توجد إلا من حيث صلتها بقيمة أسمى هي « الخير » ،  
فاننا نكون قد خطونا — من الجهة النظرية على الأقل — خطوة واسعة  
نحو تحقيق المثال الافلاطوني الذاهب الى أن الوجود الواقعي نفسه  
تابع لفكرة « الخير »<sup>(١٢)</sup> .

والانسان يصنع الواقع بصنعه للحقيقة ، فالحقيقة ليست شيئاً معداً  
من قبل لا يتطلب من الانسان سوى التأمل ، بل هي مصنوعة من وقائع  
قابلة للتشكل وفقاً لمطالبنا ، ولكن الامر ليس متروكاً للاهواء الفردية ،  
فالحقيقة تقبل التدرج ، وهذا التدرج متعلق بمعمومية الغايات التي  
تخدمها والاذهان التي تشارك فيها<sup>(١٣)</sup> . فالقيم نسبية ، ولكنها أيضاً  
موضوعية بالقدر الذي يتحقق لها بالاجماع عليها والمشاركة فيها من قبل  
الجانب الأكبر من الإنسانية .

ب — جون ديوي :

إذا كان شيلر قد عرض موقفه البراجماتي من القيم في ثنايا مذهبه  
الإنساني ، أو تحت ما يسميه أحياناً « بالمثالية الشخصية » ، فإن ديوي  
يكشف عنه من خلال مذهبه الوسيطى Instrumentalism ،  
أو ما يسميه « بنظرية البحث » Theory of inquiry أو « المثالية  
التجريبية » Experimental Idealism ، أو « النزعة الطبيعية  
الإنسانية » ، ألا أن موقفه من القيم لا يحتل مكاناً محدوداً في مذهبه .  
لا يعموه ، بل هو الخيط الذي ينبسج منه سائر مذهبه . كما أن الخيرية ،  
والاخلاق عنده تتخذ طابعاً أكثر شمولاً واتساعاً مما تتخذها لدى النظرة

١٤١ — د . عثمان أمين ، شيلر ، ص ٧٠ — ٧٢

١٤٢ — لالاند ، محاضرات في الفلسفة ، ترجمة احمد حسن الزيات ،  
الجامعة المصرية ، ١٩٢٩ ص ١٨ .

التقليدية للإخلاق ، فهو يوحد بين القيم ، ولا فرق في نظره بين خير الفكر و خير السلوك ، لأن لا فرق عنده بين النظر والعمل ، فالفاعلية الإنسانية وحده لا تنجزاً ، وهي نفسها في كل تجربة أمام كل موقف ، فذلك هو محور فلسفته بأسرها . ولكنه يختلف مع شيلر في أن موقفه من القيم لا يشيد نسقا ميثاقيا يقيا كما هو الحال عند شيلر ، بل يرسم خطوطا رئيسية للمنهج الذي يصطنع في العلم كما يصطنع في كل جوانب الحياة .

والمنهج ، كما هو معروف ، ينتسب بصورة متخصصة لمجال المنطق ، ولذلك يصلح المنطق وهو الذي يصوغ موقف الفكر من الحقيقة ، مدخلا لسطر مذهبه ، ويسميه ديوى « نظرية البحث » معارضا بذلك سائر النظريات المنطقية قديما وحديثا على السواء . ويعرف البحث لديه بأنه « التحصيل المنضبط أو الموجه لموقف غير متعين ، تحويلا يجعله من التعين في صفاته المميزة له ، وفي علاقاته الداخلة بين أجزائه ، بحيث تتقلب عناصر الموقف الاصلى لتصبح كلا موحدا » (١٤٢) .

والموقف ليس شيئا مفردا ، ولا حادثة مفردة ، بل ولا مجموعة من الأشياء والحوادث ، لأنه يستحيل علينا أن نقص أو أن نقضي بأحكام على أشياء وحوادث وهي بمعزل ، بل نفعل ذلك حين تكون الأشياء والحوادث عندنا داخلة في كل سياق ، وهذا الكل السياقي هو ما نسميه « موقفا » (١٤٣) فهو كل فذ قائم في الوجود الخارجى ذو صفة كيفية تميزه . فالوحدة المنطقية البسيطة ليست اذن هي المعطى الحسى الواحد بل هي موقف بأسره يبدأ غير متعين ، وينتهى محدد قد توحدت عناصره

١٤٢ - ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ،

ص ٢٠٠

١٤٤ - المرجع السابق ص ١٤٨

التي كانت متناخزة ، وزال أشكاله وتوصل الى حل له . ويتم هذا التحويل بواسطة إجراءات عملية تقع في نوعين بينهما تقابل من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما ، أما أولهما فإجراءات تتناول موضوع البحث حين يكون فكرياً أو تصورياً ، ويمثل الموضوع عندئذ الطرق والاهداف الممكنة لفرض الموقف المراد فضه ، فهو يتصور حل المشكلة القائمة سلفاً على أنه يتميز عن الوهم بقدرته على حث وتوجيه مشاهدات جديدة ، نحصل بها على مادة واقعية جديدة . وأما النوع الثاني من الإجراءات العملية فقوامه أوجه النشاط التي تتضمن أدوات البحث وأعضاء الملاحظة ، ولما كانت هذه الإجراءات جزءاً من الوجود الخارجي ، كان من شأنها أن تعطل الموقف الوجودي الذي كان قائماً أول الأمر ، وأن تبرز الظروف التي كانت من قبل غامضة ، وأن ترد الى خلف الصورة جوانب كانت في البداية بارزة ، وهذا الجهد الذي ينصرف الى إبراز ما تبرزه ، واختيار ما نختاره ، ثم ترتيب المادة المختارة ، هذا الجهد يقوم على أساس ، وينضبط بمعيار هو أن نخطط حول المشكلة حدودها على نحو يزودنا بمادة وجودية نختبر بها صحة الأفكار التي تصور لنا ضروب الحل الممكنة<sup>(١٥)</sup> .

والبحث عملية متصلة Continuous ، يستحيل الوقوف فيها عند مرحلة على أنها الحقيقة النهائية ، فكل مرحلة تؤدي الى ما بعدها حتى تنتهي في المشكلة الواحدة الى حل آخر نسبياً . ولكن هذا الحل الأخير نفسه قد يصبح بداية لبحث آخر يتضح منه ما يوجب تعديل ذلك الحل الأخير ، ويعني الاتصال continuity : عند ديوي أن كل قضية مؤدية الى قضية أخرى ، وهكذا حتى تنتهي الى حكم آخر يحل لنا الاشكال المطروح للبحث . على أن هذا الحكم الأخير نفسه سرعان ما يستخدم في بحث آخر جديد يكون بمثابة قضية تؤدي



الى ثانية فثلاثة حتى نصل الى حكم جديد في مشكلة جديدة ، وهكذا تظل عملية البحث في اتصال دائم ، لأن تيار التجربة أو الخبرة متصل ، وبذلك يختلف منطلق ديوى عن سائر أنواع المنطق في أنه لا يغفل عنصر الزمان . كما أنه يشدد على أهمية وضرورة أحكام القيمة أو الأحكام العملية بوجه عام ، فنحن انما نستخدم المنطق لجدواه في الحياة العملية ، ولذلك وصف أحد النقاد منطق ديوى بأنه منطق للبائس والاسستعمال (١٤٦) . وهذا يذكرنا بكتاب شيلر عن المنطق الذى وضع له هذا العنوان نفسه (١٤٧) . فالنظرية المنطقية التقليدية بصورتها التجريبية والعقلية تستبعد أحكام القيمة ذاعبة الى أن كافة القضايا انما « تقرير » ما قد كان من قبل قائما في الوجود المادى أو العقلى ، كما أن هذه المهمة التقريرية للقضايا أمر مكتمل في ذاته يبلغ بالمطاف الى ختامه ، بينما يرى ديوى أن القضايا التقريرية سواء كانت تقرر لنا عن وقائع في الخارج أو عن تصورات ذهنية ، كالمبادئ والقوانين ، ان هي الا مراحل وسطى في متصل البحث ، أو هي أدوات وسيلية من شأنها أن تحدث ما عيانا نستهدفه عن كتب أو ما نستهدفه في نهاية الأمر ، من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذى نبخته . فذلك التحول هو الهدف القريب أو البعيد من كل القضايا التقريرية ، اثباتا كانت أو نفيًا . فكل بحث موجه ، وكل حالة نشيئة غيبا قرارا مدعما ، لابد بالضرورة أن يكون مشتملا على جانب عملى ، أى على فاعلية تؤدي بها شيئا ما أو نضمنه مما يقضى الى إعادة تشكيل المادة الوجودية السابقة على قيام البحث والتي تهبط للبحث مشكلته

١٤٦ — د . الاهوانى ، جون ديوى ، ص ١١٢

Schiller, *Logic For use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*. London, 1929.

التي تتناولها بالحل . فكل واحد من البشر لا مندوحة له في كل لحظة من البحث فيما هو « خير » له أن يؤديه في الخطوة التالية من عمله . وقراره الذي يصل اليه في ذلك ، انما يصل اليه بجمعه ثم باستعراضه للشواهد التي يقدر « قيمتها » ، ويقرر لياقتها بموضوعه ، ثم نراه بعد ذلك يرسم خططا للعمل ويختبرها من حيث قابليتها لأن تكون فروضا علمية ، أى قابليتها لأن تكون أفكارا . والمواقف التي تستثير منا هذا التدبر الذي ينتهى الى قرار ، انما هي مواقف مشكلة غير متعينة بالقياس الى « ما ينبغى » عمله ، فهي تتطلب عملا ينبغي أدائه ، أما ما هو العمل الذي ينبغي أن يؤديه فهذا هو موضع الأشكال (١٤٧) .

ونظرية البحث فاعلية لا ينفرد بها صاحب المنطق أو رجل العلم ، بل هي الإطار العام الذي يعمل وفاقا له كل إنسان يواجه مشكلاته اليومية ، ومن ثم يسلمنا منطق ديوى الى قلب فلسفته القيمة وصميمها . « فالقيمة هي كل ما له سلطة في توجيه السلوك » (١٤٨) . وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر ، اذ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات مثل القول بأنه خليف بنا أن نبحت هذه الوقائع كمعطيات أو شواهد ، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك ، فأحكام القيمة اذن هي أحكام عن شروط ونتائج ما نحريه من أشياء ، أحكام عما ينبغى أن ينظم تكوين رغبتنا ومطالبنا ومتعنا ، لأن ما يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لتصرفنا الشخصى والاجتماعى (١٤٩) .

١٤٧ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٢٨١ — ٢٨٢

١٤٨ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٨٤

١٤٩ — المرجع السابق ، ص ص ٢٩٠ — ٢٩٣

والتقويمات من حيث هي أحكام تصدرها على الأمور العملية ، ليست نوعا خلاصا من الحكم ، بمعنى أن تكون أحكاما تقابل بها أنواعا أخرى من الحكم ، بل هي جانب يدخل في طبيعة الحكم بما هو كذلك . غير أن في بعض الحالات قد تكون المشكلة المباشرة منصبية رأسا على تقويم الأنسياء الكائنة في الوجود الخارجى من جهة أمها . وسائل موجبة أو سالبة ( معينة أو عاتقة ) ومن ثم تكون منصبه رأسا على تقويم الأهمية النسبية للنتائج المحتملة التى تعرض نفسها باعتبارها غايات قريبة ، فعندئذ يكون للجانب التقويمى الأولوية على سواء ، وفى هذه الحالة تكون ثمة أحكام مما يجوز بمعنى نسبي أن تسمى « أحكام قيمة » تميزا لها عن موضوعات الأحكام الأخرى التى يكون فيها الجانب القيمى ثانويا . ولما كان اختيارنا لكائنات من الوجود الخارجى متخذين منها موضوعات لأحكامنا ، واختيارنا لأفكار معينة متخذين منها ما يحتمل أن تكون محمولات لتلك الموضوعات ( أى ما يحتمل أن يكون غايات قريبة ) ، أقول أنه لا كل اختيارنا لهذه وتلك أمرا يشترك بالضرورة في كل حكم ، فان عملية التقويم اذن جزء من طبيعة الحكم من حيث هو حكم . وكلما ازداد الموقف الذى نحن ازاءه أشكالا ، وكلما ازداد البحث الذى لابد من الاشتغال به دقة وشمولا ، كلما ازداد الجانب التقويمى بروزا وجلاء (١٥٠) .

فإذا ما كانت الأفكار بمثابة الخطط والفروض التى تثمر نتائجها في التجربة ، فهي ليست خواصا لعقل منفصل عن الطبيعة متعال عليها ، أو كصفات فطرية للعقل تناظر كصفات سابقة مطلقة للوجود ، أو مقولات أولية تفرض على الإنسان وتسبق التجربة وتجعلها ممكنة ، بل هي نتائج الذكاء الذى يرتبط عند ديوى « بالحكم » أى بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج ، ويقترن باختيارها ما نتخذه أهدافا لأنفسنا .

١٥٠ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ٢٠٩ — ٢١٠

فليس الإنسان ذكيا لحصوله على العقل الذي يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية المينة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التي يستتبط منها أحكامه ، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنات في موقف من المواقف الذي يتجلى في كلفاعليات الإنسان التي تتسم جميعا بطابع التقويم وسلوكه طبقا لهذا التقدير<sup>(١٥١)</sup> . فهناك يكون للذكاء معناه العملى .

ويتبين من هذا أن للأخلاق صلة بجميع أنواع الفاعليات التي تدخل فيها امكانية الاختيار بين أمرين أو أكثر ، لأنه إذا ما ظهرت هذه الامكانية ، فلا بد أن يكون هناك فرق بين ما هو « أفضل » وما هو « أسوأ » . ويعنى التفكير في العمل افتقاد اليقين مما يتبع الحاجة الى تقدير المسالك وتقويمها على أساس ما فيها من تفاضل . وبذلك تجرى المفاضلة بينها ، والأفضل هو الخير ، غير أن أفضل المسالك كلها ليس أفضل ضروب الخير ، بل هو الخير الذي اكتشفناه . ودرجات المقارنة بين أمرين أو أكثر ليست الا طرقا مؤدية إلى درجة الايجابية في العمل ، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض ، ففى الثروة ، وقبل الاختيار لا يبدو الشر شرا ، فحتى نرفضه يكون خيرا منافسا لغيره . ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة ، بل على أنه الشر في ذلك الموقف بالذات<sup>(١٥٢)</sup> .

ولا يكتسب الطابع الأخلاقى المميز الا العمل القصدى (الارادى) ، أى السلوك الذى يتضمن الاختيار بناء على التأمل والتفكير حيث تبرز مشكلة الأفضل والأسوأ . والاعتراف بأن السلوك الخلقى يستوعب كل عمل نحكم عليه على أساس من الأفضل والأسوأ ، والتبليغ

١٥١ - ديوى ، البحث بين اليقين ، ص ٢٤ .

١٥٢ - ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الإنسانى ، ترجمة د . لبيب النجى ، ص ٣٩٢ .

يبأن الحاجة الى هذا الحكم تمتد في الزمان والمكان امتداد كافة جوانب السلوك ، يجنبنا الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل عن ميادين الحياة (١٥٢) .

ويبدو أثر التحولات في مناهج الفكر العلمي واضحاً على التصورات الخلقية بوجه عام فالخيرات والغايات تتعدد ، وتتخفف القواعد الى مبادئ ، وتتحور المبادئ الى مناهج للفهم (١٥٣) .

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت ، ولكن تصوره البعض في سلطة خارجية ، والبعض الآخر في تحقيق الذات أو في القداسة أو في أكبر قدر ممكن من اللذة ، ولكن الأخذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدي بالفكر الى التورط في حماة المنازعات التي لا يمكن الفصل فيها برأى حاسم . ويقول ديوى أن التسليم بمبدأ الغايات الثابتة في ذاتها انما هو مظهر لبحث الانسان عن مثل أعلى لليتين ، فراء مفهوم « الثابت » في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحقيقة اليقينة . وقد نشأ التعلق بشيء ثابت عن الاتفاق من الجديّد والتثبيت بما لدينا ، فحب اليقين اذن هو طلب لضمان تقدم العمل ، مغفلين أن الحقيقة لا يمكن أن تبلغها الا بالمخاطرة خلال التجربة . « التعصب والجمود يجعلان من الحقيقة بركة تأمين على الحياة . فالغايات ثابتة في جانب ، والمبادئ — أى قواعد السلطة — ثابتة في الجانب الآخر ، فهي أعمدة الشعور بالأمن ، وملاذ الجبان ، كما أنها ذريعة الجسور لاتهام الجبان (١٥٤) » .

فالتعميمات النظرية الخلقية ليست قواعد ثابتة للقضاة على حالات

١٥٢ — المرجع السابق ، ص ٢٩٤

154 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 131.

١٥٥ — ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ٢٥٣

المشك والتناقض ، بل هي أدوات للبحث عنها ، ووسائل تؤدي إلى استخدام القيمة الحقيقية بالخبرة السابقة في اختبار حاضرات للمتناقضات الجديدة ، وبهذا تصبح فروضا تخضع للاختبار والتعديل وفقا لما تؤديه من عمل في المستقبل ، وتصور المستوى الثابت مظهر للهروب من توتر الموقف الخلقى الراهن بما يتميز به من إبهام. الامكانيات والنتائج ، كما يكشف عن الرغبة في بلوغ اليقين ، ونشد أن امتياز عقلى تصوره: الساطة (١٥٦) .

ولا يعنى. لنكار المبدأ الثابت الاقرار بالقوضى والركون الى الأهواء: المردية . فبدل المبدأ الثابت ليس المواقف الذرية المتكثرة ، بل هو اتصال التطور والظمو على الفخو الذى رأيناه في اتصال البحث في النظرية المتطرفة .

وضروب الخير وأهدافه لا توجد إلا عندما يكون ثمة عمل ينبغي أن يؤدي ، وهذا دليل على وجود نقص ما ، أو شر في الموقف الحاضر. يجب معالجته . وهذا الشر ليس سوى شر نوعي خاص بهذا الموقف دون غيره ، فهو لا يكون أبدا نسخة مطابقة لشيء آخر (١٥٧) . كذلك الخير ، لا يكرر مرثين ، فهو الجديد كل صباح ، الطازج كل مساء ، وهو الفريد في كل تعبير ، فهو يتكشف نتيجة التعقيد الذى يميز العادات والدوافع المتعارضة التي لا يمكن أن تتكرر قط . ولا يكرر الخير نفسه . الأ مع العادة الجامدة الى درجة السكون ، وهذا الخير لا يكرر نفسه تماما لأنه لا يجدى . « لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أى معنى على الإطلاق » . ويقول ديوى في مقال له بعنوان : ما اعتقد what I believe : « لا ضرورة للوقوف عند اختيار عدم المعنى

أصلاً ، أو: اختيار معنى واحد شامل ، فهناك معان وأغراض كثيرة في المواقف التي تواجهنا ، وثمة معنى وهدف لكل موقف ، ولكل منهما طريقة الخاصة في تحديد الفكر والعمل ، ولكل منهما قيمته الخاصة الذاتية (١٥٨) « ، فالأخلاق ليست ثباتاً Catalogue بالأفعال ، وليست قائمة بالقواعد التي لا بد من تطبيقها مثلاً: تطبيق الصفات الطيبة أو طرق الطهي ، فحاجتنا إلى الأخلاق إنما هي حاجة إلى مناهج نوعية للبحث والاستنباط تلك المناهج التي تؤدي إلى تصديد مواطن الصعاب التي نواجهها ، والمساوئ والشور التي تعترضنا ، وهي طرق تيسر لنا وضع الخطط التي نستخدمها بآدي الأمر كنظريات ، أو فروض للعمل على معالجة هذه الصعاب وتلك المساوئ والشور (١٥٩) » .

ويرفض ديوى التفرقة التقليدية بين قيم تكون غايات في ذاتها ، وأخرى تكون وسائل لغايات ذاتية قصوى ، لأن غايات السلوك عنده هي تلك النتائج التي نتج عنها والتي تؤثر فيما نقوم به من قرو وتبصر ، وهي التي ضلّم السلوك إلى الرضا في النهاية بما تمده بالخير المناسب للعمل الخريح ، فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها فيح ، وليست شيئاً واقفاً وراء الفاعلية التي تتجه بدورها إليها ، وهي ليست غايات بمعنى نهايات للعمل ، بل هي نهايات للتزوي والتبصر ، أي هي نقط تحول في الفاعلية ، وإذا كانت التغيرات التي تحدث للشجرة من بذرة إلى شجرة تنتظمها غاية فطرية ، وإذا كان التغير جهداً لتحقيق الصورة الكاملة التامة ، فإن التسليم برأى مماثل للسلوك الانساني إنما يتفق مع هذا الرأي الذي بسط أرسطو نقوده على الثقافة الغربية واستمر كذلك ألفين من السنين ، وهو القول بالعلة الغائية . وعندما نحى ذلك الاتجاه عن نطاق العلوم الطبيعية عن طريق الثورة:

١٥٨ - ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الانساني ، ص ٢٢٠ .

١٥٩ - مقطوعة في كتاب د . الاهوانى : جون ديوى ، ص ١٩١ .

العلمية في القرن السابع عشر ، كان من المنطقي ومن الطبيعي أن يختفى أيضا من نظرية العمل الانساني . بيد أن الانسان ليس منطقيا ، وتاريخه العقلي ما هو الا سجل للزعة المحافظة العقلية وأوساط الحلول ، فهو يتمسك بكل ما في وسعه من جهد وايمان بمعتقداته القديمة حتى عندما يضطر الى التخلي عن أساسها المنطقي . ولهذا ظل الاعتقاد في الغايات القصوى الثابتة التي توجهه ، وينبغي أن توجه الأعمال الانسانية ، مستمرة في النظرية الخلقية التقليدية . وكانت النتيجة انفصال القيمة والأخلاق عن العلم الطبيعي (١٦٠) . فعندما تتعاون علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والطب على بيان وكشف المساويء والأدواء الفعلية التي يعانيها البشر ، وعلى رسم الخطط اللازمة لمعالجها ، وتخفيف متاعب الانسانية وآلامها ، تصبح كلها أخلاقية ، وجزءا من جهاز البحث الخلقى أو العلم الخلقى ، وعندئذ تزول عن علم الأخلاق صبغته المتحذقة التعليمية ، وتشدده المسرف ، وطابعه الموعظي ، ويتخلص من هزاله وغموضه ، ويكتسب فعالية . بل أن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب ، بل يتعداه الى العلم الطبيعى الذى سوف يكف بدوره عن انفصاله عن الانسانية ليصبح علما انسانيا يزودنا بالطرق والمناهج الفنية التي تقتضيها الهندسة الاجتماعية والأخلاقية (١٦١) .

ومتى تشبع الوعي العلمى بالوعي بالقيمة الانسانية ، انهارت أكبر ثنائية ترهق الانسانية وتؤودها في العصر الحاضر ، وهى ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية ، فهناك يتوحد القوى الانسانية وتتعرز ، تلك القوى التي كانت تتخذيذ وتتأرجح بين

١٦٠ — ديوى ، الطبيعة الانسانية والسلوك ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

161 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 139.



طبي هذا الانشقاق وتلك الثنائية . فما دام الناس لا يرون الغايات فردية على أساس أن ما تقتضيه من الحاجات والفرص أمر نوعي خاص ، فسيظل العقل قانعا بالأمر المجردة راضيا بها يعوزه المنهج اللازم الذي يحفز به الى استخدام العلم الطبيعي والوقائع التاريخية استخداما اجتماعيا أخلاقيا ، ولكن اذا ما تركز الاهتمام بالأمر البيئية المتعددة فسيلجأ الإنسان الى ما يتاح له من مادة عقلية علمية يأنس منها اجتلاء الحالات والمواقف الخاصة . وهنا تصطبغ الأمور العقلية بالصيغة الخلقية ويخمد الصراع بين النزعتين الطبيعية والانسانية (١٣٣) .

فالأخلاق أمور إنسانية ، بل هي أقرب شيء الى الطبيعة الانسانية ، فهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية ، ولأنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الانسانية ، فان كل ما يمكن معرفته عن النفس الانسانية والجسم الانساني في عالم وظائف الأعضاء والطب والاثروبولوجيا وعلم النفس يكون ملأما للبحث الأخلاقي . وتحيا الطبيعة الانسانية وتعمل في بيئة وهي لا تكون في البيئة كما تكون النقود في الصندوق ، ولكن كما يكون النبات في التربة وضوء الشمس ، فهو منها ، مستمد من طاقاتها ، معتمد على عونها ، وفي وسعه النمو اذا استغلها ، واذا ما قرر ، أن يخلق من لا مبالاتها العجة بيئة نافعة متمدينة . وعلى هذا فالفيزياء والكيمياء والتاريخ والاجزاء وغيرها من العلوم جزء من المعرفة الاخلاقية المنظمة ما دامت تعاونا على فهم الظروف والنظم التي يحيا الانسان في كنفها ، وعلى أساسها يرسم خطته ويحققها . فالعلم الأخلاقي ايس له ميدانه المنفصل المستقل ، بقدر ما هو معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى انساني ، حيث تنير فاعليات الانسان وتجهدها سواء السبيل (١٣٣) .

وتحفزنا الصلة التي عقدها ديوى بين الأخلاق والعلم الطبيعي ،  
الى اثاره السؤال عن « الحرية » ويجيبنا ديوى على ذلك بأن الحرية  
ليست حرية ميتافيزيقية للارادة ، بل تقوم على معرفة الحقائق التي  
تخدم أهدافا وغايات ، وعناصرها أو شروطها الثلاثة هي : أولا الكفاءة  
فى العمل والقدرة على تنفيذ الخطط وعدم وجود صعب وعقبات  
تحبط هذا التنفيذ ، وثانيا القدرة على تنويع الخطط ، وعلى تغيير  
مجرى العمل ، ومزاولة الجديد ، وثالثا قدرة الرغبة والاختيار على  
أن يصبحا عاملين مؤثرين فى الأحداث (١٦٤) .

ولا يعنى هذا أن الأخلاق فردية ، بل هي اجتماعية ، لأن الحكم  
الخلقى والمسئولية الخلقية هي حصاد البيئة داخل نفوسنا ، والمجتمع  
الخارجى بمثابة محكمة داخلية ، ومعنى هذا أننا لا بد أن نضج  
فى حسابنا نتائج أفعالنا وتأثيرها على مصالح الآخرين ، كما أن  
الآخرين يضعون فى حسابهم نتائج ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا وفعال  
لذلك « ولا ريب أن استجاباتهم تؤثر فى معنى ما نفعل ودلالته » وما  
يثبت لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه شأنه شأن التفاعل مع البيئة  
المادية ، وكلما تقدمت الثقافة ، كلما عظم حظ البيئة المادية من  
الصبغة الانسانية .

ومما لا ريب فيه أن الحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي تلك  
التي تنبع من الصلات الفعالة التي تربط بين أفراد الانسانية بعضهم  
بالبعض الآخر ، وتفيض من ثمرات فاعليتهم التي جدلوا ونسجوها  
معا (٣١٤) .

١٦٤ — المرجع السابق ص ٢١٧ — ٢١٨ .  
(\*) يذكرنا ذلك الراى بتعريف « هيجل » للحرية بأنها الوعى بالضرورة  
أو القانون ، والواقع أن ديوى لم يتطع صلته بلامذته القديمة على هيجل ،  
فى موضوعات الفهم كثيرة وخاصة متصل بالبحث .  
١٦٥ — المرجع السابق ، ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

وينكر ديوى على مذهب المنفعة العامة ما يذهب اليه في أن مهمة التّروى. والتّبرؤ. هي تقدير مسالك العمل على أساس ما تؤدى اليه من الربح والخسارة ، فوظيفة التّروى عند ديوى ليست اثارتنا للعمل وحفزنا عليه بحيث نحصل على أكبر قدر من اللذة بل هي القضاء على التعقيدات القائمة في الفاعلية السائدة بحيث تعيد الاتصال والاستمرار ، وتستعيد التوافق والانسجام ، وتستغل الدافع البيولوجى المحرر ، وتوجه العادة من جديد . وفى سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الراهنة ويكون تذكر المواقف السابقة ، فيكون للتّروى بداية في الفاعلية المضطربة على أن تكون نهايته في اختيار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب (١٦٦) . ويرى ديوى أن النظام الاقتصادى للرأسمالية الذى حل محل الاقطاع له شروبه الاجتماعية الخاصة التى جاءت النفعية للتستر عليها والدفاع عنها بتوكيدها على أهمية التملك والتمتع ، فبهذا تبنت النفعية المصالح الطبقيّة للرأسمالية ، وأتاحت بنظريتها تأييدا عقليا لكل الاتجاهات التى لا تجعل الأعمال والمشروعات التجارية والصناعية مجرد وسيلة للخدمات الاجتماعية ، وفرصة لنمو الانسان وتطوره بزيادة قدرته على الخلق والابداع ، ولكن بوصفها أداة لتراكم وسائل الاستمتاع الشخى وتجمعه (١٦٧) .

ويمكن أن تصب فلسفة ديوى القيمة في تصور ه عن « النمو » : فهو لديه أساس المسئولية الخلقية والحرية . وقدرة الفرد أو المجتمع على النمو هي مقياس الخير ومعياره ، وهو لا يعنى عند ديوى التغير أو الزيادة في الحجم ، فالبعدان الرئيسيان في مفهوم النمو هما : اتصال التغير واستمراره ، ودمج كل ما اكتسب قيمة أثناء الخبرة السابقة في العادات الجديدة والفروض والنظريات القائمة في الحاضر ، ويعنى

١٦٦ — المرجع السابق ، ص ٢١٩

167 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy* PP. 144 — 5.

النمو بذلك تحقيق إمكانات جديدة تنشأ في الخبرة • وهنا يقوم جوهر الحرية عند اختيار أحد المكنات الجديدة المبتكرة ، بينما معنى امتناع الحرية *unfreedom* الحيلولة دون خلق إمكانات جديدة • وعلى قاعدة هذا التصور للحرية يقوم جوهر المسؤولية • ويصدق هذا على كل فرد كما يصدق على كل مجتمع من حيث الخضوع لهذا المقياس ، فالمجتمع المخلق هو المجتمع بلا مسئولية ، لأنه يرفض « النمو » ، فهو يجاهد لاجتناب الجديد ، ويعلق كل من ينشده • ومثل هذا المجتمع يحرم أعضائه كلا من الحرية والمسئولية ، حائلا بينهم وبين الفصح الخلقي والنمو (١٦٨) •

ويرى ديوى أن العملية الخلقية والعملية التربوية شيء واحد ، فإذا كانت الأخلاق انتقالاتا للخبرة من الأسوأ الى الأفضل بصورة متصلة ، فإن التربية هي اعداد وتعلم ، وتحصيل واكتساب لأمر معينة لها جدواها في المستقبل • فالغاية بعيدة ، والتربية استعداد وتيقن لهذه الغاية البعيدة (١٦٩) •

وتتجلى فلسفة ديوى التي تحتل القيم منها مكان الصدارة فيما يسميه « بالثورة الكوبرنيقية » التي تعارض ثورة كانط الذي لم يقم في نظر ديوى الا باصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن واللوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة • بينما يترقب على ثورة ديوى الكوبرنيقية انتقال معيار الحكم من السوابق الى العواقب ، من اعتماد لا حياة فيه على الماضي الى بناء مقصود للمستقبل • فلم تعد المعرفة تأملا ونظرا من الخارج بل أصبحت شريكا نشطا في « دراما » عالم متحرك على الدوام (١٧١) • ولا ينبغي اذن على

158 — Gotosky, R., in *Encyclopedia of Morals*, art. Dewey.

169 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Fl. 145 — 6.

١٧٠ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢١٨ — ٢١٩.

المعرفة أن تسعى الى ادراك الحقيقة الواقعة والحصول عليها بصورة تامة نهائية ، فهي تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جديدين للواقع ، وبالتالي فهي وسيطة وسلية تقسم بين تجربة وجودية عابرة ، وبين أخرى مستقرة محددة ، ويفترق هذا التفاعل الذي تجرّيه المعرفة افتراقا هائلا عن سائر التفاعلات الأخرى • وليس الفرق بين شيء يجرى داخل الطبيعة كجزء منها ، وشيء آخر يجرى خارجا عنها ، بل هو فرق بين طريق منظمة من التغيرات ، وبين طريق أخرى غير موجهة • وفي المعرفة تصبح العلل وسائل والعلولات نتائج • وبذلك تكتسب الأشياء معنى • فموضوع المعرفة شيء قد أعيد ترتيبه وتنظيمه « عن قصد » ، وهو شيء حادث نخبر قيمته بقدر ما يحدث من بناء جديد (١٧١) • وهناك تدخل القيمة • والقيمة ليس لها وجود منعزل مستقل ، بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود واعادة تشكيل له •

وقد أتلحت تلك الثورة الكوبرنيقية ليدوى أن يرفع التناقض التقليدي بين المثالية والتجريبية ( أو الواقعية ) ذلك التناقض الذي يؤكد الفصل بين النظر والعمل • فالمعرفة نوع من العمل وليس ثمة موضوعات محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها بل أن الموضوعات المدركة خلال التجربة — من حيث هي ثمرة للتفكير — تلك الموضوعات التي نستخدمها ونستمتع بها ، إنما تدمج في معناها نفسه نتائج التفكير فتغدو بذلك أوفر وأكمل معنى • وهذا هو ما يصوغ لديه فلسفة « المثالية التجريبية » ، وفيها توجه الأفكار والإجراءات العملية التي تؤدي بدورها الى نتائج (١٧٢) •

وعلى هذا النحو استطاع ديوى أن يتجاوز كلا من براجماتية جيمس

---

١٧١ — المرجع السابق ص ص ٣٢٣ — ٣٢٤

١٧٢ — المرجع السابق ص ١٩٤

• وسيلر بإسقاطه لكل ثنائية تقليدية في الفلسفة ورفضه لنزعات التعدد والكثرة لأن المنهج عنده منهج واحد هو المنهج التجريبي — أو نظرية البحث — يطبق على الفيزياء كما يطبق على الإنسان • والتجربة الإنسانية، هي وحدها السلطة الأخيرة • وإذا لم يكن في وسع الإنسان إلا أن يחדش القشرة الخارجية من العالم ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك للوجود المادي ، وللتجربة أو الخبرة الواعية . معاً ، لأن التجربة الواعية للإنسان ، بما هي مطبوعة عليه من التقويم ، هي المقياس الوحيد للوجود المادي •

## المواقف الوجودية

٢ - سارتر

٦ - نيتشه





## تمهيد :

لا تتخذ المواقف الوجودية صورة مذهبية واحدة ، وقد لا تتخذ عند الفيلسوف الوجودى الواحد هيئة المذهب الفلسفى فى أحكامه واتساقه على الوجه الذى يتيسر معه استخلاص موقفه من مشاكل الفلسفة التقليدية ، مثلما تستخلص النتيجة من مقدمتها المنطقية . فالوجوديون ينكرون على أنفسهم صوغ مذهب محدد الجوانب ، مكتمل الخطوط والمعالم ، بحيث يخلق دون جدة تجارب الحياة ونضارتها ، التى يجد فيها الانسان نفسه منخرطا ازاءها فى مواقف لا تتكرر بل تتجدد كل لحظة ، حاملا مسئولية هائلة ، لا تستند الا لحريته التى هى عين وجوده ، ومصدر الزامه . ورغم أن « الوجودية » *Existentialism* قد اطلقت عنوانا على اتجاهات كثير من الفلاسفة ، الا أنها لا تصدق عنوانا معترفا به لدى أصحابها الا على فلسفة سائر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى لأنهم وحدهم الذين قبلوا هذه التسمية . أما جابريل مارسيل فقد يحدث أحيانا أن يقبل هذه التسمية على أن يكون وجوديا مسيحيا ، بينما يرفض مارتن هايدجر ذلك مصرحا بأن فلسفته انما هى « فلسفة وجود » . وكذلك ينكر كارل ياسبرز الوجودية بموصفها موتا لفلسفة الوجود وتجريدا لها داخل مذهب . وهذا ما نتبينه أيضا عند أصحاب الاصول الاولى للاتجاهات الوجودية ، فلم يعرف لكير كجارو أو لنيشيه مذهب محكم النسيج يمكنهما من الانتماء الى فئة بعينها فى تصنيف فلسفى حاسم . غير أن هذا لا يحول دون أن نكشف خطأ مشتركا فى اتجاهات هؤلاء الفلاسفة يحدد موقفهم من القيمة .

فنعندهم جميعا لا يتحدد الوجود الانسانى الا بوصفه وجودا ذاتيا حرا ، بل هو الحرية نفسها ، لذلك تعلن الوجودية تمردا على كلة

محاولة لاختضاع الانسان للعتمية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية . وكل ما من شأنه أن يقتصر حرية الانسان في فضاخ ماهية سابقة ، تقيد فعله ، وتلزمه بالسلوك على وجه دون آخر ، فالانسان حر يواجه عالما ، من البدائل والممكنات ، وهو مسئول عن الاختيار من بينها دون عون من فكر سابق ، أو قوة عليا ، والا كان مسلوب الحرية . وهو بهذا يمنح المعنى والقيمة لوجوده الخاص ، بمقتضى ما يخلعه من معنى وقيمة على العالم من حوله . فالقيمة ليست مستقلة عن الانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشيء دون آخر ، ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة السى الوجود ، فالحرية اذن مصدرالقيمة التى لا تنبثق من معطيات سابقة ، ولا تنتجها نحو معيار سابق بل هى التى تصنع المعيار ، وليس المعيار هو الذى يجب عليها أن تطابقه .

وموقف الوجودية من القيم ليس موقفا طبيعيا ، لأنها لا تخضع لعتمية القوانين الطبيعية رغم أنها ذاتية نسبية متعددة . وليس موقفا مثاليا ، لأن القيم لا تستند الى فكرة سابقة أو قوة متعالية ، رغم أن الوجودية تكشف عن نزعة صورية Formahsm تتحدث عن القيم مجردة من كل شروط أو أوضاع ، وبوجه عام دون نظر الى قيم نوعية لها محتواها الخاص .

بيد أن هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة . ويفترق في ذلك عن كل صور الوجودية الاخرى . فالوجود لديه وجود جزئى فردى . والوجودية معناها الفردية ، والفردية معناها الذاتية ، والذاتية معناها الحرية ، والحرية معناها الامكانية<sup>(١)</sup> .

والصلة الذاتية بين الذات ونفسها هى الصلة التى تتصف بها الذات في حالة صفائها وبكارتها ، وفيها تكون وحيدة مع نفسها ، ومع مسئوليتها

١ - د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٢٤

المهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائيا يصدر اليها من كون جريتها مطلقة .  
فهى فى عزلة كاملة قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على  
ذاتها ، لأن أى اختلاط مع الذات الأخرى أو مع الأشياء فى العالم تنهيب  
لها وتعكر لصفائها وفص ايكارتها . فالوجود الحقيقى هو الوجود  
الذاتى<sup>(١)</sup> .

وأما الأخلاق فهى تقويم ، والتقويم قياس الى معيار ( أى قيمة ) ،  
والمعيار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها . أما  
الموضوعى فهو الذى يعلو فى الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الامر  
فى النهاية الى الذات ، اذ الاصل فى الموضوعية هنا افتراض عام ، يوضع  
غالبا فى مقابل المفهوم الذاتى به يتحقق هذا الربط ، والا فلن نجد قاسما  
مشاركا بين ذات تفردت بأنفسها<sup>(٢)</sup> .

كذلك يقتضى التفرد ألا يوضع قياس مشترك ومن هنا تنتفى فكرة  
المعيارية . فإذا كان ثمة تقويم ، وبالتالي أخلاق ، فيجب أن يكون التقويم  
موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو إحالة وتناقض .

ولما كانت الوجودية ، عند بدوى ، تقوم على أساس فكرة الذات  
المنفردة ، المتوحدة المنزلة ، المنفصلة ، فان التقويم لا يد فيها أن يكون  
ذاتيا ، والتقويم الذاتى مستحيل ، اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم  
الموضوعى ، وبالتالي فلا يمكن أن نقول بأخلاق<sup>(٣)</sup> .

ومن ثم ينكر بدوى على الفلاسفة الوجوديين أن يكون لهم موقفهم  
من القيمة أو الأخلاق بمقتضى مقدمات فلسفتهم نفسها التى لا تستطيع  
أن تزودهم بذلك الموقف . وعلى هذا الوجه لا يمكن قيام أخلاق وجودية

٢ - المرجع السابق ، ص ٢٢ .

٣ - د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلام وجودية ؟ ص ٢٢٩

٤ - المرجع السابق ص ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

وذلك لأن « الواجب » هو الالتزام الذى يفرضه الغير على الذات المفردة . و « الضمير » هو الشعور الموضوعى المقتحم لحى الذات ، و « الفضيلة » هى خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . و « الخلق » هو التواء الذات على نفسها للانخراط فى سلك الغير . و « الخير » هو خارج قسمة الذات على الذات الأخرى . و « السعادة » هى التسليم بتضويب الذاتية من عصارة وجودها كيما تصب فى قنوات الذات الغيرية والموضوعات . و « الايثار » هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الطول فى الغير ، فلا يكون ثم ذات . و « المسئولية » هى اطراح عبء الاختيار عن النفس للاقائه على الغير . « والرحمة » هى أن تسلب لنفسك وجود الغير باسم اغنائ . والعناية النهائية هى اغناء الانا فى اللا انا (٥) .

فتلك هى حدود المعانى والتصورات الاخلاقية على حقيقتها كما تضعها الاخلاق المزعومة فى انطباقها على الوجود الموضوعى فى صلته بالوجود الذاتى . وفيها يرى بدوى أن الوجود الذاتى قد فقد كل حقيقته . وعلى هذا فاما أن نقول بالاخلاق ، فنفقد ذاتنا ، واما أن نقول باللااخلاق ، فنخاطر بوجودنا . والوجودى الحق هو ذلك الذى يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته (٦) .

ولكننا سنتعرض لموقف كل من « نيتشه و سارتر » ، فأما الاول ففلسفته بأسرها تعد نظرية فى القيمة ، وقد أدت فلسفته الى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعل نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسية من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيتشه على أهميتها ، وينفحها أنفاسه اللافتحة المشجوبة ، وتكاد أن تكون فلسفته تلك أصلا لمواقف الوجوديين من القيمة ، فهذه المواقف هى وحدها التى تصلح العنوان العصرى لمذهب

٥ — المرجع السابق ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥

٦ — المرجع السابق ، ص ٢٤٦

نيتشه ، أو الواجهة الحديثة التي يمكن أن نتحدث من خلفها عن فلسفة نيتشه<sup>(٧)</sup> .

أما سارتر ، فموقفه من القيمة يشغل مكانة بارزة صريحة في وجوديته وتنعكس أهميتها في سائر تحليلاته الانطولوجية للوجود .

### (١) نيتشه :

منح نيتشه مشكلة القيمة ظاهرها الحاد وأشعل جذوتها ، وكان الفلاسفة قبله يناقشون في أساس القيم أكثر مما يتناقشون في طبيعتها نفسها . وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سائر التصورات . ومصدر القيمة عنده هو ارادة القوة *will to power* والانسان هو الذي يخلق القيمة على الاشياء ويضفي عليها المعنى ، فالانسان هو المقوم ، والحيوان لا يقوم ، والتقويم هو خلق القيمة . فالقيمة تمليها الارادة التي لا قانون لها الا ما تخلقه من قوانين لنفسها ، فثمة ضرب من التعسف والمجانية أو افتقار الاساس<sup>(٨)</sup> .

ويمكن أن نفصل الحديث في مذهبه ابتداء من نظريته للوجود والوجود عنده هو الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست الارادة الا « ارادة القوة » . والحياة تقويم ، لأنه لكي يحيا الانسان لا بد له أن يصنع قيما ، بمعنى أن يفاضل ويوازن ، ويعطي لهذا الشيء من القيمة أكبر

---

٧ - قارن :

(١) د . تونغ الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢١٥

(ب) د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٢٥٤

(ج) فيليب ميريت في مقدمته للترجمة الانجليزية لمحفرة سارتر :

### الوجودية والانسانية

Davidson, *The search for Meaning in life*, PP. 356 — 8.

» — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 92 — 3.

مما يعطيه للآخر، ويميل إلى هذا ولا يريد ذلك، هذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم. والحياة تقويم وإرادة، ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى إلا على حساب حياة أخرى، فالحياة هي النمو وهي الرغبة في التملك. فالحياة إذن إرادة قوة، أي إرادة تسلط واستيلاء، وملك واخضاع. وبذلك يتجاوز نيتشه كلا من شوبنهاور وداروين. يتجاوز شوبنهاور الذي وقف عند إرادة الحياة، ويتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تتازع على البقاء، بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع، وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة لأنها تفصح عن اتجاه توسعي expansive. يخلق القيمة في الوجود الإنساني واللإنساني على السواء<sup>(٩)</sup>. وتنشأ القيم في صورتها الأخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد. فهناك يبرز نمطان من الأخلاقية، أخلاقية الدهماء masses وهي أخلاقية العبيد، وأخلاقية السادة أو الأخلاقية الأرستوقراطية التي طبعت الحياة الإنسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظيمة في الماضي. وهذه الأخلاق «الوجودية» هي التي تمكن الإنسان من اكتشاف ذاته الحقيقية، وفيها يستخلص الفرد نفسه من برائن النزعات العقلية والحتمية المترتبة في النزعة الطبيعية العلمية المعاصرة، ويتمكن من تأكيد هويته الخاصة، وقدرته على الإبداع، حيث يطرح الإنسان روح القطيع التي ألقت به أخلاقية الدهماء إليها، ويتجه إلى الهدف الحقيقي للإنسانية، وهو الإنسان الأعلى، السوبرمان<sup>(١٠)</sup>. ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بد من تخطيها، وأصنام لا بد من تحطيمها قبل أي شيء. وهذا التخطي وذلك التحطيم أينما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية وإنكار لكل مصدر للقيم مغاير للإنسان يتمثل في أصنام الفلاسفة والأخلاق والدين.

9 — Magill, (editor), *Masterpieces of world Philosophy*,

10 — Davidson, op. cit., P. 356.

فأما أصنام الفلسفة ، فأولها العقل الذى آمن الناس قبل نيتشه .  
 بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود ، ونصيوه حاكما مطلقا قوانينه .  
 هى قوانين الوجود ، وفصلوه عن الحياة ، ووضعوه فوق الوجود ،  
 وليس جزءا منه يعبر عن جانب من جوانبه المتعددة ، بينما مبادئ هذا  
 العقل ليست أكثر من أهام ضرورية للحياة ، نافعة مفيدة ، وأدوات للظفر  
 والتملك يتطلبها العقل فيخترعها اختراعا ، ويفرضها على العالم والوجود  
 فرضا . ويستخلص نيتشه من ذلك أن العقل خطر لا حاجة للإنسان إليه  
 لأنه يتنافى مع الصيرورة ، التى هى حقيقة الوجود وجوهره . أما  
 الصنم الثانى فهو الزعم « بعالم الحقائق » أو « الأشياء فى ذاتها »  
 الذى يقابل عالم الظواهر . فهذا العالم المزعوم خداع بصرى أخلاقى  
 ناشئ عن ازدراء للحياة وصب اللعنة عليها ، وإثارة الاتهام من حولها ،  
 فهو إذن ثار من الحياة وقد أدبرت عنا أو ادبرنا عنها ، بأن نتوهم وجود  
 حياة أخرى غيرها وأفضل منها (١١) .

أما أصنام الاخلاق ، فتقوم فى رد القيم الى مصادر غير الانسان ،  
 فالبعض يردها الى الله ، ويردها البعض الآخر الى عالم المثل ، ويردها  
 الآخرون الى العقل . فكان هناك شيئا اسمه « الخير فى ذاته » أو « الحق  
 فى ذاته » أو « الجمال فى ذاته » ، فهم يقولون : يجب علينا أن نفعل  
 الخير لأنه الحق ، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال ، بدلا من القول بأن هذا  
 يثيق وطبيعتى فأنا أفعله ، وهذا ما يصلح حياتى ، وينفعنى ويؤدى بى  
 الى النجاح ، فأنا أعتقد . وهذا يتلائم وذوقى ، ويزيد من حياتى  
 الوجدانية ، فأنا أمتع نفسى به متعة فنية (١٢) . وهناك تطل قيم العبيد  
 الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الاقوياء ، فإذا كانت

١١ - د. عبد الرحمن بقوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة ، ١٩٥٦ ، ص ١٩٢ - ١٩٩ .

١٢ - المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦٤ .

• الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة  
 ونحوها من فضائل ايجابية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمية  
 والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية ، وعن هذا تنشأ المثل  
 العليا التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن  
 ارتكاب الشر ، من الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان  
 صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعا (١٦) • وقد خرج  
 نيتشه من تحليله لتاريخ الاخلاق حيث تتطور القيم تبعا لاصحابها الذين  
 يضعونها ، خرج بنتائج على أقصى درجة من الاهمية ، أولاها أن الملة  
 فى الانحلال الاوروبى الذى غمر عصره ، ثم فيما عانته الانسانية كلها على  
 مر عصورها من انحلال هو انتصار قيم السيد وسيطرتها على شرعة قيم  
 السادة الارستقراطية • وثانيها أن منبع الاخلاق واحكام القيمة ليست  
 أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية ، كما أنه ليس العقل وما ركب فيه  
 من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر ، وبما فى طبيعته من « أمر  
 مطلق » يدعو الى فعل الواجب دون شروط ، ومن غير حاجة الى استخلاص  
 قوانين الاخلاق من التجربة كما يقول كانط ، وانما هى الطبيعة الانسانية  
 بما فيها من غرائز حب السيطرة وارادة القوة • وليست هناك أفعال خلقية  
 فى ذاتها انما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة التفاعل  
 والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من سيطرة وارادة قوة • وليس  
 فى النشء الذى يخضع للتقويم ما يوجب ذلك بذاته بل هو على الحياد  
 والاخلاق ضرب من ضروب تفسير الواقع والطبيعة • والقيم الاخلاقية  
 السائدة قيم العبيد لا تتفق مع الواقع والطبيعة ، فهذه الاخلاق تجعل  
 الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ووسيلة الى غاية أخرى ، بينما غاية  
 الحياة هى الحياة نفسها • كما ترمى هذه المثل العليا الى افقار الحياة  
 والانشطاط بها الى أدنى مستوى للحياة ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة



هى كل شىء ، أن تسمو بها وأن تجعلها خصبة مليئة<sup>(١٤)</sup> . وهنا يحطم نيتشه أصنام الاخلاق بما يسميه بقلب التقويم *turnvaluation* وهو ما يجب أن يشعله الفرد من ثورة على الاخلاقية التى تسود عصره ، فيغدو الأخير هو كل ما يعلو فى الانسان بشعور القوة ، و ارادة القوة ، والقوة نفسها ، وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف ، وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتريد ، وبأن مقاومة ما تعد قصى عليها . لارضى اذن ، بل قوة أكثر فأكثر ، لا سلام مطلقا ، بل حربا ، لا فضيلة بل مهارة . يجب على الضعفاء العجزة أن يفتنوا . فهذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للانسانية ، ويجب أيضا أن يعلونوا على هذا الغناء ، فأشد الرذائل ضرا . هو الشفقة على الضعفاء العاجزين . من يريد الخلق والابداع فى الخير . أو فى الشر ينبغي أولا أن يبدأ بالافناء واهدار القيم .

أما أصنام الدين فهو الله الذى يغطى نقائصنا عند من يؤمنون به ، ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الادلة . غالايمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها لأن الله هو الذى يقودنا الى ملكوت السماء . ولكن نيتشه يصيح : « لقد صرنا بشرا ، لوذا لا نريد الا ملكوت الارض » فليس علينا الا أن تؤمن بالحياة فهى القيمة الكبرى ، والغاية القصوى ، أما الله فتد مات ونحن الذين قتلناه<sup>(١٥)</sup> . وبذلك يسترد الانسان حقوقه المسلوبة التى انتزعتها منه مذاهب المؤلهة ، لأننا حين نفكر وجود الله ، ونفكر مسؤوليته ، انما ننقذ العالم ونطلق القوة الابداعية الهائلة الكامنة فى أعماق ارادة الانسان التى عاقبتها المذلة والهوان أملم قدرة الهية مدعاة .

ومتى تم للانسان تحطيم تلك الاصنام ، ينطلق فى الدرب الذى

١٤ - د . عبد الرحمن بدوى ، المرجع المذكور ، ص ص ١٨٦ - ١٨٩ .

١٥ - د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

يقوده الى الانسان الاعلى • فالانسان وتر مشدود بين الحيوان  
والانسان الاعلى ، وتر على هاوية عليه أن يعبرها •

وتتميز الطبيعة الانسانية بأنها تملك القدرة على خلق ما هو أرفع  
منها ، وابداع مايسمو فوقها • فما دامت كل ارادة تقترض هدفا تسعى  
نحوه ، فإن الانسان يتطلع الى ما ليس حاضرا ولكنه غاية وجوده •  
والانسان بذلك شيء ينبغي تجاوزه والعلاء عليه لبلوغ الانسان الاعلى  
الذى يعد الانسان ازاءه أضحوكة وعارا مؤلما • ولن يتحقق ذلك الا بقلب  
القيم السائدة ، ورفض كل عون خارجي أو أى سلطات عالية عن الانسان  
وأن يخلق الانسان تحليقا حرا دون خوف ولا وجل فوق الناس والاخلاق  
والقوانين والتقويم التقليدى للاشياء • مهمة الانسان الحر هى أن  
يكون خالقا للقيم وما دامت تعوزه الهداية والارشاد ، فعليه أن يواصل  
وحده واضعا للاشياء ما يريد من القيم ، فهذا الانسان هو الذى يحدد  
معتقدات العصر كله ، ويمنح الحضارة صورتها • فارضا قيمه على  
الناس وعليهم طاعته طالما كانوا لا يرقون لطبقته الممتازة أو ينتسبون  
اليها • وقد جاء نيتشه نبيا يبشر بمقدم الانسان الاعلى ، فثأنه كما  
يقول ، شأن يوحنا المعمدان الذى بشر بمقدم المسيح •

ب - سارتر :

يردد سارتر صيحة نيتشه التى تعلن موت الله ، « لقد مات الله » •  
حاول هيجل أن يستبدل به مذهباً ، غير أن المذهب قد انهار كما حاول كونت  
أن يستعيز عنه بدين الانسانية ، ولكن الوضعية قد تهاوت • • •  
لقد مات الله ، بيد أن الانسان لم يصبح ملحدا ، فصمت الوجود قد  
احترن دوماً بالحاجة الى الدين فى نفس الانسان الحديث<sup>(١٦)</sup> •

16 — Quoted in, Desan, W., *Tragic Finale*, Cambridge, Harvard  
university-press, 1954, P. 179.

ويحمل اعلان موت الله عند سارتر الدلالة نفسها عند نيتشه ،  
لأنه يعنى لديهما سقوط كل سلطة تقوم خارج الانسان وتفرض عليه  
قيمه وأسلوب وجوده ، كما يكشف عن غيبة كل عون يبرر للانسان افعاله ،  
ويقدم له النصيح والمهداية • ويعترف سارتر بأن ما ورد على لسان أحد  
أبطال ديستوفسكى من عبارة قائلة بأن « الله اذا لم يكن موجودا ، فكل  
شئ مباح » ، هي نقطة البداية بالفلسفة للوجودية ، ومن ثم يجد  
الانسان نفسه مهجورا *forlorn* ليس في وسعه ان يلتبس شيئا  
يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها (١٧) •

واذا كان الحاد سارتر متفقا في الدلالة مع الحاد نيتشه • فهما  
يختلفان عن انكار وجود الله عند غيرهما من الملحدين ، فبينما يضيق مذهب  
غيرهما من الملحدين بحيث لا يكون لله ثمة مكان على الاطلاق ، يتسع  
مذهب كل من سارتر ونيتشه ، بحيث يفسح مكانا رحيبا ، قد يستنفد  
المذهب كله ، لهذا الغائب الازلى • فوظيفة الله المהائلة شاغرة بموته وانكار  
وجوده ، ولكن على الانسان أن يشغلها بنفسه ، صانعا وجوده ، وخالقا  
لقيمه • وهنا يفترق سارتر عن نيتشه ، فاذا كان ذلك لا يتم عند نيتشه  
الا من ثنانيا تحطيمه لاصنام الدين والفلسفة والاخلاق ، فانه لا يتحقق  
عند سارتر الا داخل السياق الفلسفى لوصفه الانطولوجى للوجود  
الانسانى •

وموقف سارتر من القيمة لا يحتل مكانة محددة من مذهبه بقدر  
ما يسود فلسفته كلها ، ولا يتيسر بيان موقفه الا بعرض فلسفته في  
خطوطها الرئيسية •

يفرق سارتر بين نمطين من الوجود *être* « الوجود في  
ذاته » *être-en-soi* والوجود لذاته *être-pour-soi* •

17 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, English trans. by  
Philip Mairet, London, Methuen, 1949, PP. 33 — 4.

فأما الوجود في ذاته ، فهو وجود الأشياء والعالم والظاهرة ، فهو الوجود الموضوعي والوجود اللا واعي . وليس للوجود في ذاته « داخل » يقابل « خارجا » ، ويكون نظيرا لحكم ، وقانون ، ووعي بالذات . انه هو ماحو ، فلا يمكن أن يكون massif وهو وجود كثيف متكل ما ليس هو اياه . فهو لا ينطوي على أى سلب ، ولا يعرف التغاير أو المتغايرة alterito ، فلا يضع نفسه أبدا على أنه غير كائن آخر ، ولا يمكن أن يعقد أى رابطة بالغير ، انه ذاته الى غير نهاية ، ويستنفد نفسه في الوجود ، وهو خالص من الزمانية<sup>(١٨)</sup> . وهذا الضرب من الوجود محدد الماهية ، متطابق مع نفسه ، مكتف بذاته ، ليس فيه ثغرة تنفضي الى تصدع أو مفارقة ، وهو بذلك ايجاب وملاء .

أما « الوجود لذاته » ، فهو وجود الانسان ، والذات ، وهو الوعي الذي لا يتطابق مع نفسه في توافق تام ، فهو وجود ما ليس هو اياه . فليس له ماهية تعرقه ، أو طبيعة تحدده . فهو دائما على مسافة من ذاته لأنه يتجاوزها باستمرار ، مفارقا لها ، متعاليا عليها . فهو إذن نقص في الوجود(\*) ، وتخلخل فيه ، وانحلال في تكوين الوجود في ذاته ، فهو بمثابة « ثقب في الوجود » un trou ، فهو ليس

(\*) لكي نتجنب الخلط بين تصور الوجود أو الكينونة بمعنى etre ، وبين الوجود بمعنى existence ينبغي أن يقصد بالمعنى الأول : الوجه العام بينما يقصد بالثاني الوجود المشعور به أو الوعي أو الوجود الإنساني . وقد عني « بول غوليه » بالتمييز بين فعل الكينونية وفعل يوحّد فالاصل في اشتقاق فعل يوحّد في اللاتينية هو sistere - ex بما يدل على الخارج ، وهذا يعني عند الوجوديين بين الارتقاع الذي يجد فيه الرء نفسه على مستوى أكثر علوا ، فيتجاوز مستواه ، ويتشوق عليه ، ويبدون هذا الملو المتصل « يكون » المرء مثل الحجر أو الحيوان ، ولكنه لا « يوحّد » أو يحقق وجوده لأن الكينونة أو للكائن انها هي نتاج العلل التي تساهم في تكوينه وتشارك في تعيين فاعليته ، بينما الوجود هو الذي يمكن أن يقبل أو يرفض وضعه .

Fouqué p., La Volonté Paris, P.U.F., 1949, PP. 74 — 8.

18 — Sartre, L'être et le néant, PP. 33 — 4.

شيئا آخر غير الاعدام أو الانتفاء néantisation لما هو في ذاته (١٩) .  
بمعنى أنه سلب ونفى له .

وبذلك يجلب الوجود لذاته العدم néant آتى العالم بمقتضى  
كونه نقصا أو فراغا أخفق في أن يكون شيئا . ولأنه سلب ونفى ، فهو  
يعرف أنه ليس هذا الشيء أو ذاك ، وليس له وجودهما العيني الصلب .  
النقى الذى استقر للشجرة أو المقعد . ولأنه يسعى لأن يكون مثل هذا  
الوجود ، ويتحرق شوقا اليه .

والوجود لذاته القدرة على انتاج الملا وجود لأنه يعرف أنه معايير  
للوجود في ذاته ، وخارج عنه ، وبذلك يغدو الاعدام أو الانتفاء ،  
الفعل الذى يتصل بواسطته الوجود لذاته بالوجود في ذاته . وعندئذ  
نتبين أن الوجود لذاته أو الوعى هو « العدم » بعينه ، وهو الوجه  
آخر من الحرية عند سارتر ، لأن قدرة الوجود لذاته على النفى .  
والاعدام لم تكن ميسرة الا لأنه خارج الوجود في ذاته ، لأنه لو كان  
مستغرقا في كثافته وتماسكه وتطابقه مع نفسه لفقد القدرة على النفى ،  
فالذى ليس هو ، هو القادر على فهم ما هو كذلك ، والوجود  
لذاته وحده يفهم الوجود في ذاته ، وبالتالي فان الوجود لذاته هو  
الملا وجود في ذاته ، أو هو عدمه ، ويعنى أن يكون الوجود خارج  
الوجود في ذاته ، ومفارقا له ومنفصلا عنه ، ونائيا عن النظام  
العالى الذى يحكمه ، معنى ذلك أن يكون حرا ، بل هو الحرية عينها .  
فالقيدرة على افراز العدم الذى يعزل الوجود الانسانى عن غيره  
من الوجود هي الحرية . والحرية ليست ملكة faculté للنفس  
الانسانية يمكن البحث فيها ، وليست خاصة تنتسب ، ضمن خصائص  
أخرى ، الى ماهية الوجود الانسانى . على أن علاقة الوجود بالماهية  
ليست عند الانسان شبيهة بها عند أشياء العالم ، ذلك أن الحرية .

الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة ، وماهية الوجود  
الانسانى فى حال تعلق فى حرية ، فما يسميه سارتر بالحرية يستحيل  
أن نميزه عن الواقع الانسانى *la réalité humaine* ، فالانسان  
لا يوجد أولا لى يكون حرا فيما بعد ، فليس ثمة فارق بين وجود  
الانسان « وكونه حرا » *être — libre* <sup>(٢٠)</sup> ويقول سارتر بأن الانسان  
محكوم عليه بأن يوجد دائما وراء ماهيته . « انى محكوم بأن أكون  
حرا ، وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يوجد لحرية حدود أخرى غير  
ذاتها ، أو اذا شئنا ، نحن لسنا أحرارا فى الكف عن أن نكون أحرارا <sup>(٢١)</sup> » .  
وتحمل الحرية التى هى العدم ، الواقع الانسانى على أن يصنع  
نفسه بدلا من أن « يكون » محض كينونة . أى أن يوجد على نمط  
الوجود فى ذاته ، ومعنى أن « يوجد » الواقع الانسانى هو أن  
« يختار نفسه » ، ولا شئ يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل يمكنه  
أن يتلقاه أو يقبله ، الواقع الانسانى متروك دون أية معونة من أى  
نوع ، للضرورة غير المقبولة لأن يصنع نفسه وجودا حتى فى أدق  
التفاصيل <sup>(٢٢)</sup> .

واختيار « الواقع الانسانى » لطريقه فى الوجود هو ما يسميه  
سارتر بالمشروع *project* والانسان بذلك لا يعدو أن يكون سلسلة  
من المشروعات ، فهو المجموع الكلى والمنظم للعلاقات التى تؤلف هذه  
المشروعات . ولا يتحقق المشروع الا فى موقف *situation* ينحصر  
بمقتضاه الوجود لذاته فى العالم . وهو محصلة ما يسميه سارتر  
بواقعية الوجود *facticité* وطريقة الوجود ذاته فى قبولها  
والتأثير فيها ، أو هو على حد تعبيره « الامكان العرضى *contingence* » .

20 — Ibid, P. 61.

21 — Ibid, P. 515.

22 — Ibid, P. 516.

الحرية في ملء وجود العالم<sup>(٢٣)</sup> . ويعنى سارتر، بالواقعية أو الامكان المرضي، عدم الضرورة واللامعقولية أو العبث . absurdité ، فليس هناك مبرر أو أساس نستطيع منه أحكامنا ، وذلك هو حال الانسان ، فهو حادث ممكن contingent . لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود في اختياره ، فالانسان متروك لنفسه دون عون أو تبرير ليختار فعله الذي يحقق به ما يختاره من غاية . وهذا الالتزام يحمل الانسان مسؤولية هائلة . وهذه المسؤولية المطلقة مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا ، فما يحدث لي انما يحدث بنفسى ولا أستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرّد عليه ، ولا أن أذعن له فان كل ما يقع لي هو لي بوصفى انسانا<sup>(٢٤)</sup> . وكل موقف هو لي لأنه صورة اختياري الحر لذاتي ، وكل ما يقدمه لي هو لي من حيث أنه يمثلني ويرمز الي ، والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة وبسوقني ، لا يأتي من الخارج ، فاذا استدعيت للحرب ، فهذه الحرب هي حربي ، انها على صورتي ، وأنا استحقها ، لأنه كان في وسعي دائما أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار ، وكوني لم أفلت معناه انني اخترتها ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن ألامم الراي العام ، لأنني أفضل بعض القيم على قيمة رفض الاشتراك في الحرب ( مثل احترام الناس لي ، شرف أسرتي ... الخ ) فالأمر على أية حال يتعلق باختيار ، وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعد حتى نهاية الحرب . فاذا كنت قد أثرت الحرب على الموت أو العار ، فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل على عاتقي كل مسؤولية هذه الحرب ، وليس هناك عذر excuse لأن الواقع الانساني الحر لا عذر له<sup>(٢٥)</sup> ، فمنذ

23 — Ibid., P. 568.

24 — Ibid., P. 639.

25 — Ibid., P. 640.

اللحظة التي انبثق فيها الى الوجود وهو يحمل عبء العالم ، دون أن يستطيع أى شئ ، أو أى شخص أن يخففه عنه (٣٦) . فالانسان متروك مهمل *délaissé* بمعنى أنه وجد وحده مقذوفاً به الى العالم ودون عون ، منخرطاً في عالم يحمل كل المسؤولية عنه ، دون أن يستطيع أن ينتقل نفسه حتى ولا لحظة واحدة من هذه المسؤولية أو هذا الالتزام . لأنه مسئول حتى عن رغبته بنفسها في التملص من مسؤوليته وفي أن يجعل من نفسه سليلاً في العالم لا يؤثر في الاشياء أو في الغير .

ولا يجوز للانسان أن يحتج على حريته بالقول بأن ثمة معطيات وعقبات تقف في وجه حريته وبالتالي تقلل من مسؤوليته ، لأن المعطى لا ينكشف لهذه الحرية الا كأمر تم ايضاحه بواسطة الغاية التي اختارتها تلك الحرية . وهكذا لا يتجلى المعطى أبداً على أنه موجود غليظ غفل *orut* ، بل يتجلى دائماً كباعث لأنه لا يظهر الا في نور غاية تضيئه ، والانسان هو الذي يضع بحرية الغاية التي بالنسبة اليها تكون حالة الأشياء مهددة أو مواتية ، كذلك العقبة ، ليست عقبة الا لأن الحرية جعلتها كذلك ، فالصخرة لن تبدى مقاومة في وجهي الا اذا أردت تسلفها ، ولكنها ليست عقبة اذا قررت الطواف حولها وتأعلاها . تأملاً جمالياً . المعطى في ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشف الا في ضوء الحرية التي تقترح مشروعات ، فليس ثمة عقبة مطلقة . بل هي بالنسبة لى ، وليست لغيرى . وذلك وفقاً لقيمة الغاية التي وجعتها حزيتي (٣٧) .

... ومع أن الانسان لا يتحدد بطبيعة بشرية عامة الا أن هناك أوضاعاً وشروطاً عامة *conditio* ، وتحديدات شاملة *limitations* لا مفسر من مواجهتها ، وهي ضرورة أو وجود الانسان في العالم ، وأن يضطر

26 — Ibid., P. 641.

27 — Ibid., PP. 568 — 9.



للمعمل مع الخير ، وأن يموت في نهاية الأمر . فهذه التحديدات ليست موضوعية أو ذاتية . بل هي تحمل الوجهين معا : فهي موضوعية لأننا نلتقي بها في كل مكان ، ولا مهرب من الاعتراف بها ، وهي ذاتية لأنها ليست شيئاً إن لم يحياها الإنسان بنفسه . وغاية الإنسان وأهدافه جميعا تكشف عن نفسها كمحاولة للتفوق على هذه الأوضاع الأساسية ، أو التوسع فيها ، أو رفضها ، أو التكيف معها . ومهما يكن من فردية غاية أي فرد ، إلا أن لها قيمتها الكلية الشاملة<sup>(٢٨)</sup> .

ولا بد أن يكون الفعل الذي تتحقق به الحرية ، ويلتزم به الواقع الإنساني ، ويحمل تبعته اختياراً من بين عالم الوجود في ذاته ، ولكن ما هي طبيعة ذلك العالم بالنسبة لنا ؟ انها « اللزوجة » *viscosité* على نحو ما يؤثر سارتر أن يصف به عالم الأشياء ، والحالة التي يكون عليها وقت تقرر الذات الاختيار . وموقفنا منها هو « الغثيان » *nause* فاللزوجة هي الحالة المزوجية للدلالة ، نصف السائلة ونصف الصلبة ، وهي تبعث فينا شعور النفور والتقزز . ففي اللحظة التي حسبت انني التقطت هذا الشيء اللزج بين يدي : أحس أنه يتزلق مني ، فكانني عندما أحس أنني قد امتلكته ، أحس بأنه قد امتلكني أنا ، لأنه يستحيل التخلص منه بعد أن يعلق بي ويلصق بيدي ، فاللزوجة إذن رمز له دلالة للموقف الذي يفرض للوجود لذاته في مواجهته للعالم المتعدد الممكنات ، الفاقد المعنى ، الذي يسوده الامكان والحدوث ، فحينئذ يمينه الغثيان لأنه كان يود لو كانت الحتمية تسود ذلك العالم ، أو كانت الأشياء مصنفة لدخل نسق ضروري كلي ، أو كانت حياته نفسها ذات نظام محدد ، أو طراز مقرر<sup>(٢٩)</sup> . إلا أن عدم الضرورة

28 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, P. 46.

29 — Warnock, M., op. cit., PP. 172 — 5.

كما يقول مارتل : « هي الأمر الأساسي » والموجودات تظهر وتختفي  
 جميعاً ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها ، فعدم الضرورة  
 ليس تمويهاً ، ولا مظهراً يمكن تبديده ، بل هو المطلق ، وكل شيء  
 لا مبرر له . « هذه الحقيقة ، وهذه البساطة وأنا نفسي » ونحن يستبين  
 للمرة كل هذا ، تنقلب أبعادنا وتأخذ الأشياء في الدوار ، ذلك هو  
 للغيثان » (٣٠) .

ولا يقف الأمر عند الغيثن ، غيمة تعلق بحد عنيف : *auguste* .  
 يأخذ على الواقع الانساني كل سبيل . فالقلق هو الشعور الذي  
 يواجه المكثات التي تعرض للإنسان الذي عليه أن يختار من بينها  
 دون عون من الداخل في صورة حتمية نفسية ، أو عون من الخارج  
 يمثل في حتمية فيزيائية أو اجتماعية وهو الطريق الوحيد التي تتجلى  
 بها الحرية ، وبه يواجه الوجود حقيقته التي  
 حكم بها عليه ، فلا حتمية هناك ولا اشارات  
 أو علامات تهدي الى سواء السبيل ، وحتى اذا وجدت هذه العلامات ،  
 فعليه أن يؤولها بما يحمل من مسئولية إزاء هذه المكثات المتعددة الخالية  
 من المعنى والبر ، وعليه الاختيار دون توان ، وما يلبي ما يختاره  
 أن يحمل قيمة معينة في المعنى الذي خلعه الإنسان عليه . والتقويم  
 بذلك تقويم « طرد مركزي » *centrifug* . بمعنى أن الذات هي  
 التي تمنح المعنى والقيمة للأشياء خارجها دون أن تكون للقيمة أو المعنى  
 نابعين من الأشياء ذاتها (٣١) .

وتستبد القيمة وجودها من مقتضاها : *exigence* ، ولا تستبد  
 مقتضاها من وجودها ، لأن القيمة لا تؤسس طبيعتها المثالية على وجود  
 والا كنت بذلك عن أن تكون قيمة ، وتحقق عدم استقلال ارادتي ،  
 وهي لا تسلم نفسها الى عيان تأمل يدرکها بوصفها قيمة ، لأن ذلك

30 — quoted in Desan, op. cit., P. 183.

31 — Ibid., P. 100.

يسلبها حقوقها على حريتي ، لكنها على النقيض من ذلك ، لا يمكن أن تتكشف إلا لحرية فعلية تجعلها توجد كقيمة من مجرد الأقرار بها كذلك ، وينتج عن ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم ، وأنه لا شيء مطلقا ، لا يبرر لي أن اتخذ هذه القيمة أو تلك ، هذا السلم من القيم أو ذاك ، فبوصفي موجودا به توجد القيم ؛ فاني غير قابل للتبرير . ويعتري حريتي القلق من كونهما « الأساس بغير أساس » للقيم ، ولأن القيم ، من حيث أنها تتكشف جوهريا للحرية ، لا يمكن أن تتكشف دون أن توضع « موضع التساؤل » لأن إمكان قلب سلم القيم يبدو أنه امكانى (١) .

... ويقترب بفكرة القلق عند سارتر فكرتا « التخلي » *abandonment* و « اليأس » *desspoir* ، فأما التخلي — وقد قدمنا له من قبل — فيعني أن انكار وجود الله يلزمنا استخلاص كل نتائج غياب الله ؛ بيد أن سارتر يختلف في ذلك عن الأخلاق العلمانية *secular* التي تفصلنا إلى تقليل نفقات افتراض وجود الله بتقليل مسؤوليات الإنسان ، لأن افتراض وجود الله في نظرها افتراض باهظ التكاليف ؛ بينما سارتر لا يتصور وجود خير قبلي طالما لا يوجد إله يأمر به ، فالإنسان يلقى نفسه مهجورا لأنه لا يجد ما يعتمد عليه سواء في داخل أو خارج ذاته كي يلتصق لنفسه العذر فيما يأتي به من فعل . غير أنه ليس هناك أي قاعدة أو أخلاق عامة يمكن أن ترشد الإنسان فيما ينبغي له أن يفعل ونحن الذين نقرر بأنفسنا وجودنا ، ونحن وجدنا الذين نفضل قيمهم . أما « اليأس » فهو أن تعمل دون أمل لأن الأمل معناه أن هناك ضمانا لوجود الأشياء بحيث لا يطأها طابع ثابت ، فلا طمأنينة (إن يمكن أن نتخذ سندا بل هي وهم ، وحسبنا أن نعتد على حريتنا في اختيارها بين مجموعة امکانات التي تجعل فعلنا ممكن التحقيق . لذلك لا يمكن

32 — Sartre, *L'Être et le néant*, p. 78.

33 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, pp. 33 — 4.

الركون إلى القول « بخيرية انسانية » أو رغبة الانسان في تحقيق مصالح المجتمع ، لأن الانسان حر ليس له طبيعة بشرية محددة . والواقع نفسه ليس سوى مايقبـ وم على الفعل وفي الفعل . والانسان ليس أكثر مما يريد ، وهو لا يوجد الا بقدر ما يحققه بنفسه ، وبالتالي إن يكون غير مجموع أفعاله ، أو حياته التي يمارسها بنفسه (١) . ولكن كيف يمكن انتقاء هذا الغثيان ، وذلك القلق ؟ الوجود الأصيل الحق *authentique* لا يتقيهما لأنه يعرف أن القلق يكسب عن مسؤوليته تجاه العالم والغير والعصر ، وهو ليس حائلا دون الفعل ، بل هو الحالة الوحيدة أو الشرط الوحيد الذي يمكن أن يتم به الفعل . أما الوجود الزائف *inauthentique* ، فهو الذي يلوذ « بالنية السيئة » *mauvaise in* فرارا من القلق *angoisse* الذي يلح على التزامه ومسؤوليته ، ويشدد على ضرورة الاختيار . والنية السيئة ضرب من خداع الذات ولكنها تفترق عن المكذب ، لأن المكذب يقوم على الثنائية الانطولوجية بين شخص وآخر يخفى أحدهما شيئا في نفسه عن الآخر ، بينما في النية السيئة يحجب الشخص الحقيقة عن نفسه هو ، وهذا يتم في لحظة واحدة وليس في لحظتين متتاليتين (٢) . وهي تعنى جوهريا انكار حرية الاختيار ، فهي تمويه على الذات ينفى طمأنينة الوجود في ذاته واستقراره . وهي تنطوي على أداء دور معين ، والقيام بتمثيله على أساس النظر الى سلوكنا كما لو كان مقرا من قبل ومتخذاً بذلك الدور الذي نؤديه ومحتما عليه . ويتم عن عجز في ادراك أن أي دور من الادوار انما هو ثرة لاختيار حق أصيل ، وسيظل كذلك سواء واصلنا أدائه أو كفنا عنه . « وليست الحتمية غير ذلتاع تأمل في ضد القلق ، فهي لا تتبدى

34 — Ibid., PP. 39 — 40.

35 — Sartre, *L'être, et le néant*, PP. 87 — 8.

على أنها عيان تأملى ، وليس فى وسعها ما تفعله ضد بيئة الحرية .  
ولهذا تتبدى كاعتقاد يلجأ اليه الانسان ، وكغاية مثالية نستطيع أن  
ندفع اليها القلق » (٣) . وهى ليست الا مصادرة أو فرضا ومحاولة  
للهرب تتم على صعيد التأمل .

ويقضى تحليل سارتر للنيتية السيئة الى نتيجتين : الاولى هى أنها  
سعى دائم من الوجود لذاته لكي يصير وجودا فى ذاته ، أى أن يكون  
شيئا ماديا ثابتا يخضع للجهتية السارية فى الاشياء ، ومن ثم تنتفى  
مسئوليته . والثانية هى محاولة الوجود لذاته أن يكون مجرد موضوع ،  
وذلك بالنسبة للغير أى بحسب ما يتوقع الغير منه ، وليس  
وجودا حرا متغيرا بين لحظة وأخرى . فمهما يكذب الانسان على  
نفسه ، فمضمرة مودع بين يديه والشيء الوحيد الذى يسمح له بالحياة  
هو الفعل الحر . ويطلق سارتر أحيانا على نظريته هذه اسم :  
« أخلاق الفعل » و « الالتزام الذاتى » (٤) . فغاية الوجودية لديه  
اقامة ملكوت انسانى يكون نموذجا من القيم التى تتميز عن العالم  
المادى ، وليس نموذجا من الخصائص والظواهر التى تشكل  
المنفعة أو الحجر .

وهكذا يتبين أن القلق يلعب دورا رئيسيا فى فلسفة سارتر فهو  
الذى بوساطته تتجلى الحرية وتتميز بدورها بالزام متجدد باعادة  
صنع « الأنا » الذى يعينه المكائن الحر ، وهو الادراك التأملى  
لحرية ، فهو ينبثق من سلب ونفى نداءات العالم وهو بذلك يصبح  
أصلا للمبدع . ويظهر القلق منذ أن أتخلص من قبضة العالم  
الذى انخرطت فيه والتمرت به ، وفى اللحظة التى أدرك فيها ذاتى  
كوعى يملك فهما سابقا على وجود ماهيته ، ومعنى سابقا على الحكم

36 — Ibid., P. 78.

37 — Sartre, *Ex. and Hum.* P. 44.

على غاياته ، ففيه أدرك نفسى حراً حرة مطلقاً : وأدرك فى نفس الوقت أنى لا أستطيع إلا أجعل أن يأتى معنى العالم من قبلى أنا<sup>(١)</sup> .

« اننى أنبثق وحدى ، وفى القلق ، فى مواجهة المشروع الوحيد الأول الذى يؤلف وجودى . وكل الحواجز ، وكل الموانع تتداعى : وقد أعدمها الشعور بحريتي ، فليس عندى : ولا يمكن أن يكون عندى لجوء الى أية قيمة ضد كونى أنا الذى أصون وجود القيم . ولا يمكن لشيء أن يؤمننى ضد نفسى . وأنا مقطوع عن العالم وعن ماهيتى وأنا وحدى الذى أصذر القرار بشأنها دون تبرير أو اعتذار<sup>(٢)</sup> . فالقلق إذن هو مصدر القيمة وأصلها ، كما أنه مجلى الحرية ومفرز العدم<sup>(٣)</sup> . »

، ويحال سارتر موقفه الأنطولوجى من القيمة وهو يصعد تحليله للوجود لذاته بوصفه « نقصاً فى الوجود » . فان الوجود لذاته لا يمكن أن يحتل الوضع فى العدم أو الازدحام néantisation دون أنه يحدد نفسه نقصاً فى الوجود . فهو يتحدد دائماً بأن لا يكون وجوداً فى ذاته أى أنه يؤسس نفسه ضد ما هو فى ذاته . والدليل على أن الواقع الإنسانى نقص ، وهو وجود « الرغبة » desire بوصفها واقعة إنسانية ، إذ كيف نفسر الرغبة إذا جعلناها وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن . فالوجود الذى هو ما هو لا يستدعى لنفسه شيئاً من أجل أن يكتفى ، لأنه كامل متوجب<sup>(٤)</sup> . فالرغبة نقص فى الوجود ، ويلاحقها فى وجودها الأعظم ، الوجود الذى هى رغبته فيه . وهكذا تتلبد الرغبة على وجود النقص فى الواقع الإنسانى<sup>(٥)</sup> . وهذا هو ما يؤدى

38 — Sartre, L'être et le néant, P. 72.

39 — Loc. cit.,

40 — Ibid, P. 130.

41 — Ibid., P. 131.

به الى العلو والتجاوز transcendance الذى يمضى الى أبعد مما هو معطى ، بل يجوز القول بأن الواقع الانسانى هو العلو ذاته • وعلى هذا الوجه يمكن أن نعد وجود الذات هو القيمة والقيمة ، بما هى . كذلك ، لها الوجود ، غير أن هذا الوجود المعيارى الذى تتمتع به ليس له وجود من حيث هو واقع ، فوجوده هو أن يكون قيمة ، أى ألا أن يكون موجودا ، وهكذا نجد أن وجود القيمة بما هى قيمة هو « وجود ما ليس له وجود » • لهذا يبدو اذن أن القيمة لا يمكن أن تدرك • والقيمة وراء الوجود • وينبغى لنا أن نقر بأن هذا الوجود الذى من وراء الوجود انما يملك الوجود على نحو ما على الاقل •

وتكفى هذه الاعتبارات على حملنا على الاقرار بأن الواقع الانسانى هو الذى يأتى بالقيمة الى العالم • ومعنى القيمة هو أن تكون ما يتجاوز اليها الموجود وجوده • والقيمة أو القيمة العليا هى « الماوراء » laudèrè و « المن أجل » le pour الخاص بالعلو والتجاوز • وهى المنقوصة ----- لكل أنواع النقص • وهى بمثابة الوجود لذاته الغائب الذى يلاحق الوجود لذاته • وبهذا المعنى تلاحق القيمة الوجود من حيث أنه يؤسس ذاته ، لا من حيث هو ، فهى اذن تلاحق الحسية (١) • •

والقيمة فى انبثاقها الأصيل ، لا يضمها الوجود لذاته فهى جوهرية معه بل يمكن القول بأنه لا وجود للوعلى الذى لا تلاحقه قيمته • ويضم الواقع الانسانى — بالمعنى الواسع — الوجود لذاته والقيمة هنا (٢) • والقيمة فى كل مكان وفى غير مكان ، حاضرة ، وبعبارة عن التناول ، لأنها النقص الذى نفتقده ، والعلو الذى نحاول بلوغه •

42 — Ibid., P. 136.

43 — Ibid., P. 137.

44 — Ibid., P. 138.

. وإذا كانت الانطولوجيا السارترية لا يمكن أن تضع هي نفسها قواعد أخلاقية ، إذ هي تعنى فحسب بما هو كائن ، وليس من الممكن استخلاص أوامر من تقريراتها ، فإنها مع ذلك يمكن أن تظهرنا على ما عسى أن تكون عليه أخلاق تتحمل تبعاتها تجاه واقع انسلنى فى موقف . فقد كشفت لنا عن مثلاً وطبيعة القيمة ، ورأينا أنها النقص الذى بالنسبة اليه يحدد الوجود لذاته نفسه فى وجوده بوصفه نقصاً ، ولأن الوجود لذاته « يوجد » ، فإن القيمة تنبثق لتلاحق وجوده لذاته . وينجم عن هذا أن المهام المختلفة للوجود لذاته يمكن أن تكون موضوع تحليل نفسى وجودى ، ويمكن أن يكون بدوره « وصفاً أخلاقياً » لأنه يعطينا الأساس الأخلاقى لمختلف المشروعات الانسانية . ويدلنا على ضرورة التخلّى عن سيكولوجية المصلحة *interet* ، وعن كل تفسير نفعى للسلوك الانسانى ، وذلك بكشفه لنا عن المعنى الخالى لكل تصرفات أو اتجاهات الانسان (٦) . وعلى هذا الوجه « يمكن القول بأن الانسان يمثل نفسه اسلفاً كيما يكون الله (٧) » .

. ولا بد أن تكون النتيجة الرئيسية لهذا التحليل النفسى الوجودى صرفاً لنا عن « روح الجدية *esprit de sérieux* » التى لها خاصية مزدوجة ، هي أن تعد القيم معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الانسانية ، وأن تنقل طابع « المرغوب فيه » *desirable* من التركيب الأنطولوجى للأشياء الى مجرد تكوينها المادى ، فالخير مرغوب فيه ، فى نظرها ، لأنه يجب أن نعيش ( وهي قيمة مرصودة فى السماء وتدرّك بالعقل ) ، ولأنه معذ ( أى بمقتضى تكوينه المادى ) . وهي بهذا تحاول أن تتصور هذه المرغوبات على أنها ضرورية وغير قابلة للرد الى غيرها . وتجدر ضرورتها عن تكوينها . ولا ريب أن هذه الروح هي أخلاق سؤ النية .

45 — Ibid., P. 720.

46 — Loc. cit.



بأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ على تسمية الأشياء بأسمائها ،  
 ابتغاء التخلص من القلق بإخفاء حرية المروع الانساني في خلق  
 القيم على الأشياء ، بحيث تكون الأشياء صامته ومطالب صماء ،  
 وليس عليه سوى الطاعة السلبية لهذه المقتضيات أو المطالب (١) .  
 بيد أن على الوصف الأنطولوجي ، والتحليل النفسي الوجودي  
 أن يكشف للفاعل الأخلاقي أنه الوجود الذي بواسطته توجد القيم .  
 وهنالك تكون حرية على وعي بذاتها ، وتكشف نفسها على أنها  
 اليتيم الوحيد للقلق ، والعدم الذي به يوجد العالم (٢) .

ولم يفي سارتر بما تعهد به في خاتمة كتابه الوجود والعدم ، فقد  
 وعد أن يكرس للمسائل الأخلاقية كتابا خاصا . ويبدو أنه قنع منها  
 بما عقده من مقارنة في محاضراته « الوجودية نزعة انسانية » ، بين  
 الاختيار الخلقى والعمل الفنى . فالفتان لا يلومه الناس عندما  
 يرسم لوحة ، على عدم اتباعه القواعد الموضوعية على نحو قبلى ،  
 كما لا يسأل عن اللوحة التى ينبغى عليه أن يرسمها ، فليس ثمة صورة  
 محددة من قبل ينبغى عليه بأن يرسمها فالصورة التى ينبغى أن  
 يرسمها هى التى رسمها فعلا . فليس ثمة قيم جمالية قبلية ، بل هناك  
 القيم التى تتبدى فى تناسق الصورة ، وفى العلاقة بين ارادة الإبداع  
 والأثر الفنى الناتج (٣) . ونجد أنفسنا فى الأخلاق فى الموقف الإبداعي  
 عينه لأننا لا نستطيع أن نقرر قبلنا ماذا ينبغى للفرد أن يفعل ،  
 بل لكل فرد أن يبتكر القانون والقاعدة لنفسه ، والانسان يصنع  
 نفسه باختياره لأخلاقيته .

47 — Ibid., P. 721.

48 — Ibid., P. 722.

49 — Sartre, *Ex. and Hum.* P. 49 — 4.

ورغم أن محتوى الأخلاق متغير متباين عند سارتر إلا أنها لا بد أن تكون كلية شاملة وواقعية سارتر كانط في قوله أن الحرية هي إرادة لنفسها ولإرادة الغير ، ولكنه يفتقر عنه في اعتقاده بأن ما هو صوري وكلني كافيان لإقامة الأخلاق ، لأن المبادئ في نظر سارتر كلما كانت معقدة كلما كانت أسرع إلى الانهيار عند الفعل . فليس هناك قاعدة ذهنية للأخلاق لأن الفعل لا يخضع قط للتجريد ولا يمكن التنبؤ به وعليه : دائما أن نبتكره ، ولا يبقى حينئذ إلا التثبت من أن هذا الإبداع والابتكار إنما قد صدر باسم الحرية (هـ) .

وهكذا يتجلى لنا أن الوجود الإنساني إنما هو « وعي خلقى » طالما لا يمكن تصوّره دون قيم واضحة تقترن بوضع المشروعات والمقاصد ، والغايات والأهداف التي يسعى الإنسان في طلبها تحقيقا لوجوده وإثباتا لحيته .

ويكفّر موقف سارتر من القيمة انكارا لكل من النزعتين الطبيعية واللاطبيعية . فهو يرفض أن يصور السلوك الإنساني تصورا يقوم على الحتمية الداخلية كانت أو خارجية . كما يرفض في الآن نفسه أن توجد القيمة وجودا مستقلا عن الإنسان بحيث يمكن أن يتحركها بأي أداة من أدوات إدراكه .

ومهما يكن من أمر ، فنظرة سارتر إلى القيمة إنما هي نظرة هوروية ، ليس بالمعنى الكانطي ، ولكن بمعنى أنه يقدم لنا الشكل أو الصورة التي يسلك الإنسان في إطارها على أن يبقى لكل ذاته . أن تملأ محتواها بحسب ما تلتزم به حريتها في هذا الموقف أو ذاك . لذلك لا يستطيع سارتر أن يشير علينا بما ينبغي أن نفعله تحقيقا للخير ، واتقاء للشر في اللحظات والمواقف المختلفة . فنحن الذين نضع خيرنا

في كل لحظة باختيارنا له • غير أن هذه الصورية المعيارية ، صورية  
 شخصية تدع الباب مفتوحاً أمام الابداع الدائم ، والاضافة المتصلة ،  
 وبحسبها أن تديننا بالحرية ، وتحكم علينا بالمسئولية التي لا مهرب  
 منها حتى في التية السيئة •

ولا تجول هذه « الصورية » *formalism* دون أن يتخذ سارتر  
 موقفاً معيناً من قضايا مجتمعة وعصره ، بل على النقيض من ذلك ،  
 فتبيح له أن يتبنى دائماً موقفاً ثورياً من تلك القضايا • وهذا هو  
 ما يؤكد لنا سارتر فيما يكتبه من فصول ومقالات أو قصص  
 ومسرحيات • وهو يعرض لنا موقفه من قيم المجتمع البورجوازي ،  
 ومطالب الثورة عليه وبناء الاشتراكية على أنقاضه من ثانياً فلسفته  
 للثورية التي تدور حول محور أساسي هو الثورة على القيم ، ويكاد  
 يشبه في ذلك نيتشه فيما ذهب اليه من « قلب القيم » • ولكن مع  
 اختلاف في المقصد والغاية • ففلسفة سارتر تتبع من العمل —  
 أو البراكسيس *praxis* بحسب تعبيره الأثير لديه • والأشياء  
 والموضوعات لا تدرك الا من خلال العمل الذي يعتوره التغير أثناء  
 مزاولته ، ففلسفته عمل ، وتعنى ذاتها كيف ، وهي اذ تعرض فهما كلياً  
 للعالم ، فأنما تفعل ذلك لأن مشروع العامل المضطهد في النظام  
 الرأسمالي هو وجهة نظر كلية للعالم بأسره <sup>(٥١)</sup> ، وهو في هذا يقترب  
 من النظرية الماركسية في مادتها التاريخية ، والعمل الذي يتخذ مجاله  
 للعالم ، لا يفترق عن فهم هذا العالم ، أو بمعنى آخر ، العمل هو رفع  
 القناع عن الواقع *unmasking of reality* الذي يكون في الوقت نفسه  
 تمهيداً للواقع وتحويلاً له <sup>(٥٢)</sup> •

51 — Sartre, *Materialism and Revolution*, in *Philosophy of Twentieth Century*, edited by Barrett and Aiken, P. 409.

52 — *Ibid.*, P. 409.

والخير الذى ينشده الانسان الثورى ليس خيرا قريبا ، والا فسد جوهر الثورة ، فهو لا يسعى الى احلال خير قبلى محل خير الطبقة المستغلة ، لكنه هنا ليس فى مرحلة بناء ، بل مطلبه هو التخلص من كل القيم وقواعد السلوك التى ابتكرتها الطبقة الحاكمة . فهذه القيم والقواعد لا توجد الا كموانع وعقبات فى وجه سلوكه . وتهدف بحكم طبيعتها نفسها الى أن تطيل من بقاء الوضع الراهن *status quo* .  
 وإذا لم ينظر الثورى الى ذلك النظام القائم على أنه مجرد حادث ممكن ، فلن يستطيع أن يقوم مكانه حادثا ممكنا آخر يكون أكثر ملاءمة له من الحادث الممكن الأول . وعليه أن يكون مقتنعا بأن نظام القيم الذى يسمى الى تقويضه ، أو الذى يطلب به ، انما هو نظام حادث ممكن ، وليس نظاما ضروريا ، وأن هذا النظام القائم يمكن تجاوزه والعمر عليه ، وأن النظام المنشود لم يوجد بعد .

وينكر سارتر تفسير الواقع على أساس العلل واستبدالها بالغايات ، وذلك لأن التفسير بالغايات فى نظر سارتر يتيح للانسان القدرة على تحرير نفسه من المخاوف تحريرا كاملا ، ويحفزه الى تصور امكان اصلاح وضعه وواقعه ، وأن يندفع الى اصلاحه بالفعل (٥٢) .

والقيمة اذن نداء يطلب بقيام شئ لم يوجد بعد ، والنظام المقبل المنشود هو الذى يقوم عند سارتر مقام القيمة .

ويستند الموقف الثورى الى الاعتقاد بأن الانسان لا مبرر لوجوده ، وأن أى نظام يقيمه البشر يمكن تجاوزه الى نظم أخرى ، وأن نسق القيم المسائد فى مجتمع من المجتمعات انما يعكس بنية هذا المجتمع ، ويميل الى الابقاء على تلك البنية ، ولهذا يمكن ، بل يجب ،

أن يتخطى الإنسان ذلك النسق القيمي الى نسقات أخرى لا تدركه الآن على وجه واضح ، ولكنها يمكن أن تستشرف ، وتستشف ، ولا يخلقها سوى الجهد الذى يبذله أفراد المجتمع ابتغاء العلو على النسق القائم (٥٤) .

والثورى لا يشعل الثورة من أجل الثورة . ولكنه يعلو عليها . ويعدّها مجرد مرحلة ، فهو يريد تنظيم المجتمع تنظيمًا ماديًا على أساس نزعة إنسانية جديدة تتخذ فيها حريته الحرية هدفًا لها ، وتكون « الاشتراكية » وسيلة تحقيق عالم الحرية (٥٥) .

ولا يعنى ذلك بأي حال أن سارتر قد أصبح ماديًا : فهو يرفض المادية كما ينكر المثالية على السواء ، لأنهما يبيدان الواقع فى نظره ، حيث تلغى المثالية الشيء والموضوع ، وتطرح المادية الذاتى والوعى . بينما لا يبد للواقع لكى يتبدى ويظهر من وجود إنسان يصارعه ، بمعنى أن للنزعة الواقعية الثورية ، كما يسمى سارتر فلسفته ، تقتضى وجود العالم والذاتية جميعًا ، بل تقتضى الترابط الوثيق بينهما ، بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ، ولا عالم لا تضيئه فاعلية ذاتية . « فأقصى واقع : وأقصى مقاومة : هما اللذان يقومان فى الافتراض بأن الإنسان : « موجود — فى موقف — فى العالم » ، وأنه يدرك الواقع « مجددًا — نفسه ازاء موقف (٥٦) » وهكذا يطالبنا العقل الثورى أن نرقى الى التركيب الذى يضم التعارض بين المادية والمثالية .

وهذا التركيب هو ما يسميه سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتي » بأيدىولوجية الوجود . وهو يفرق بين الفلسفة وبين الأيدىولوجية ،

54 — Ibid., P. 414.

55 — Ibid., PP. 421 — 2.

56 — Ibid., P. 423.

فالفلسفة هي طريق خاصة تصير بها الطبقة الصاعدة واعية بنفسها ، وهذا الوعي بالذات قد يكون واضحا أو مضطربا ، مباشرا أو غير مباشر . • ففي عصر النبلاء الجدد للرأسمالية التجارية ، بورجوازية التجار وأصحاب المصارف ، امتلكت هذه الطبقة الجديدة وعيها بذاتها عن طريق المذهب الديكارتي . وبعد قرن ونصف في المرحلة البدائية للتصنيع ، كانت الطبقة الصاعدة هي طبقة بورجوازية أصحاب الصناعات والمهندسين والعلماء التي اكتشفت نفسها ، ولكن في غير جلاء : في صورة الإنسان العالمي الذي عرضه المذهب الكانطي<sup>(٥٧)</sup> . • فكل فلسفة هي فلسفة عملية ، حتى تلك التي تبدو تأملية صرف ، لأن منهجها سلاح اجتماعي وسياسي . وتظل مثل تلك الفلسفة فعالة ذات أثر ، ما بقى البراكسيس — أي الفاعلية الإنسانية الهادفة — الذي أوجدها وأيدها ودعمها ، مجسوسة مؤثرا<sup>(٥٨)</sup> .

وثمة فترات ثلاثة من الإبداع الفلسفي تتابعت بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر هي التي يمثلها : ديكارت ولوك ثم كانط وهيجل ، ثم ماركس . فقد غدت تلك الفلسفات الأرض التي تنبت كل فكر جزئي خاص ، والأفق لكل ثقافة ، ولا يمكن تخفيها طالما لم يكن الإنسان قد تخطى بعد اللحظة التاريخية التي تعبر عنها<sup>(٥٩)</sup> .

أما الأيديولوجية ، فهي عند سارتر مذهب حقيقي يسعى إلى التكامل مع فلسفة العصر السائدة ، فهي تستخدم الفلسفة في اكتشاف أرض جديدة ، كما تستغلها في أغراض الهدم والبناء . • ومنها يكن ما يؤدي إليه من تغيرات داخلية ، فما يزال يعنوها الفكر الحي للبعوثي  
الإنسان

59 — Ibid., 7.

57 — Sartre, *The problem of Method*, English trans. by Hagei London, Methuen, 1963, P. 4.

38 — Ibid., P. 5.

ويصرح سارتر بأن وجوديته لا تعدو أن تكون أيديولوجية تشدد التكامل مع فلسفة ماركس التي تمثل في نظره فلسفة العصر التي لم تجاوزها فلسفته بعد . وهو لا يقبل منها ماديتها الديالكتية ه على أساس أن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في مسائل ديالكتيك الطبيعة والعالم ، وهذا ليس من شأن الفلسفة التي حسبها دراسة الانسان . بينما هو مقتنع بالمادية التاريخية ، فهي وحدها في نظره التي تهيم التفسير الصحيح للتاريخ . غير أن الوجودية هي التناول العيني الوحيد لدراسة الواقع الانساني وبذلك يمكن أن تحتفظ باستقلالها الذاتي دون أن تنحل داخل الفلسفة الماركسية<sup>(٦١)</sup> .

ويعيب سارتر على الماركسية ركودها وجمودها اليوم ، لأنها تحاول بناء « ديالكتيك دون بشر » ، اذك فان مهمة الوجودية ، هي اضافة « البعد الوجودي » الى الاثروبولوجيا — أى دراسة الانسان — الماركسية ، فهو الذي يستطيع أن يذكرها بأنها تدرس الانسان وليس الأشياء . والبعد الوجودي هو البعد الذاتي العيني في فهمه لنفسه ولغيره ، وفي فعله الحر ، وهذا من شأنه أن يعيد تكامل الانسان ، واكتشافه في العالم الاجتماعي ، ومتابعته من خلال البراكسيس الخاص به ، أى متابعته في المشروع الذي يقذف به في اتجاه المكنات الاجتماعية في نطاق موقف محدد معرف<sup>(٦٢)</sup> .

ولن تفقد الأيديولوجية الوجودية ، عند سارتر ، استقلالها بوتحل داخل الفلسفة الماركسية مادامت هي وحدها التي اتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الانساني بمقتضى هريته ، وكونه وعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط ، بل يوجد كعلاقة معه . وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس اليه ، خالقا القيمة باختياره لها وإلزامه بها .

61 — Ibid., F. 21.

62 — Ibid., P. 181.





## الفصل الثالث

### « نحو نظرة شاملة للقيمة »

- |                         |                      |
|-------------------------|----------------------|
| ١ — نقد المواقف السابقة | ٢ — الفاعلية القيمية |
| ٣ — القيم في الفلسفة    | ٤ — القيم في الدين   |
| ٥ — القيم في الفن       | ٦ — القيم في العلم   |



## ١ - نقد المواقف السابقة

أ - المواقف الطبيعية

ب - المواقف المثالية

ج - المواقف الاجتماعية

د - المواقف الوجودية

( تمهيد ) :

لابد أن يضمّر النقد للمواقف السابقة نظرة مسبقة موحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون على حياد تام إزاء المواقف المتباينة والمزعات المتعارضة ؛ وقد يكون ائتلاف تلك النظرة المسبقة الموحدة واتساقها قائما على أساس وحدة المعتقد أو وحدة المنهج أو منهما معا . ويتفاوت حظ هذه النظرة من الجلاء والا إعلان بتفاوت حظها من الحوار مع المواقف التي تواجهها والتي تأخذ منها وتعطيها ، فتتكر منها جوانب قصورها ، وتزيد بجوانب توفيقها ، في سعى دائم إلى بناء موقف متمسك . فليس نقدا اذن ذلك الذي يعمد إلى ضرب فيلسوف بفيلسوف ، وموقف بموقف ، هيجتري من هذا وذاك ، دون أن يكون للنقاد نظرتهم الاصلية المتسقة . ولا يعد من النقد في شيء أن نقنع بالتوفيق بين رأي وآخر معارض له ، فنلتفح بين بعض هذا وبعض ذلك ، مقترضين أن الحقيقة تقع دائما في منتصف الطريق بين كل طرفين متنازعين . فهذا اللون من النقد يشبه سابقه من حيث الرغبة في الركون الى الدعة العقلية والاستسلام للطفاينة الذهنية بأقبح أسير الطرق التي لا تكلف صاحبها مشقة البحث عن الحقيقة ومعاناة الخلق والابتكار .

ولذلك آثرنا أن نرجى مناقشة المواقف السابقة حتى يكتمل  
 بمرضاها جميعا ، فلم نخيل كل موقف بما يوجه له من نقد ، حتى نلم  
 بأطراف القضية ، فيتيسر لنا قدر ملائم من الفهم يعيننا على اتخاذ  
 موقف محدد من القيم . ولا يتحقق ذلك الا بالكشف عن جوانب  
 القصور في المواقف السابقة ، التي تتجلى لدى المواقف الطبيعية  
 في ردها للقيمة واختزالها الى نشاط طبيعي يخضع لحتمية صارمة  
 تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتماعية  
 والاقتصادية ، والتي تتبدى لدى المواقف المثالية في رد القيمة الى  
 وجود موضوعي مستقل عن الانسان ، والتي تبرز لدى المواقف  
 البراجماتية في رد القيمة الى مجرد وسيلة ، والتي تظهر لدى  
 المواقف الوجودية في رد القيمة الى الحرية الذاتية المطلقة التي  
 تخلقها خلقا متجددا كل لحظة .

ولعل اجتباب ما تطرقت اليه تلك المواقف أن يقضى بنا الى افساح  
 الطريق أمام محاولة لحل مشكلات القيمة ، وفهمها على الوجه  
 الذي يصون لها خصوصيتها وتركيبها المعقد .

## أ - المواقف الطبيعية

تتفق مواقف الطبيعيين جميعا على تحليل الفاعلية الانسانية الى  
 عناصر بسيطة واختزالها الى وحدة unit تجريبية يسهل اخضاعها  
 للقياس الملاحظة والتجربة . وبذلك تتحول القيمة الى مجرد واقعة  
 نظامية من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل  
 موضوعات العالم .

وتختلف مواقف الطبيعيين باختلاف نوع الاختزال الذي يردون  
 به الفاعلية الانسانية ، وما تسعى اليه من قيم ، الى عناصرها  
 البسيطة ووحدتها الأصلية .

فأما أصحاب النزعة البيولوجية ، فيردون للقيم الى القوانين التي تحكم الكيان العضوي organism ، وأهمها قانون التطور ، إن صح أن يكون قانونا ، وما يلزم عنه من القول بالانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح . وهذه القوانين لا تترقى بين الانسان وغيره من الكائنات الحية ، وبالتالي تتغفل دور الانسان في تغيير وجه العالم وفقا لقيم يقوم جوهرها فيما ينبغي أن يكون الذي يتجاوز ما هو كائن الذي يخضع بدوره لاحتمية تجعل من نشاطه عملية تلقائية لا ينفذ اليها تصور لغاية أو مثل أعلى . ولا يسمح ذلك النشاط التلقائي المحتوم بفاعلية قيمية ، لأنه ينزع المسؤولية عن الانسان ويضع زمامه في يد القانون الطبيعي الذي لا يفسر القيمة بقدر ما يفسر ماضيها وتاريخها الطبيعي الذي تتجاوزه الى غاية تسعى الى تحقيقها ، فالفاعلية الانسانية القيمة تنطلق من الواقع الطبيعي ابتداء ، ولكن لتسمو عليه ، وتحكم عليه بما ينبغي أن يكون ، حاملة تبعثها التي لا يمكن أن ينهض بها القانون أو الواقع نفسه . بل أن افتراض الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح ، وكذلك تصور التطور انما هو افتراض قائم على تصور قيمى لأنه في نظر أصحاب هذا الاتجاه غاية الكائنات العضوية التي ينبغي أن تمضى نحوها ، والمقياس الذي يحكم به على مرتبة وجودها ، فثمة غاية للتطور ومثل أعلى ، والقيم بذلك هي التي تفسر التطور أكثر مما يفسرها . كما يمكن القول بأن افتراض البقاء للأصلح لا يزودنا بمصدر للتقويم لأنه هو نفسه خاضع لتقويم متصل ، فما هو أصلح ، انما يتغير معناه ، وتتبدل مقاييسه وفقا للقيم التي يخلعها الانسان على تصوره للأصلح ، فقد يكون من يتمتع بقوة عضلية ، أو من أوتي قدرة ذهنية ، وقد يكون رجل السياسة ، أو رجل الفكر ، أو رجل العلم ، أو الفنان ، أو رجل الحرب ، فهذه التصورات

تتباين بتباين القيمة التي تخلع عليها • ولا يمكن أن يكون الانتخاب الطبيعي هو ما يفرق الانسان عن غيره من الحيوان ، بل هو الانتخاب اللطبيعى ، أن أبيض ذلك التعبير ، لأن ما يفرق الانسان عن غيره انما هو تمرده على الطبيعة وصراعه معها والظفر منها بما لا يمكن أن تقدمه له الطبيعة طواعية وتزولا على هتمية القانون • ولم يستطع أن يتميز الانسان بفرديته وعضويته في المجتمع ومشاركته في العالم الانساني الا بترويضه واستثنائه للطبيعة والتصمك في قوانينها وفقا لقيمه التي تحدد ما ينبغى أن يكون •

واذا ما مضينا في الحديث عن حاجات الانسان العضوية كما يفعل أنصار هذا الاتجاه تفسيرا لكل فاعلية انسانية ، فلن نجد ما نتحدث به عن قيم انسانية على الاطلاق لأننا سنقف في فاعليات الانسان عندما يماثلها في النبات والحيوان ، بينما لا بد لكى نجد ما نفسره به قيمة أن نتخطى هذا التفسير الى غيره مما يتيح لنا ادراك مسؤولية الانسان في تحقيق غاياته التي يتصور بها ما ينبغى أن يكون •

أما أصحاب المواقف النفسية ، فيحاولون الارتفاع عن المستوى الذى يشارك فيه الانسان غيره من الكائنات العضوية الى مستوى يميزه عنهم ، فيردون القيمة الى التكوين النفسى للفرد بما ركب فيه من عدد ، يقل أويزيد ، من الغرائز والدوافع والميول ، محكومة بحتمية نفسية لا مهرب منها • فالتقويم اذن عملية نفسية باطنية تخلع القيم على الأفعال والأشياء الخارجية بمقتضى ما ركب في الانسان من جهاز نفسى • وبذلك نعود الى الحتمية مرة ثانية ولكن بصورة أخرى ، فالحتمية البيولوجية تظلل الكائنات الحية كلها بالزام خارجى لا فكاك منه بينما الحتمية السيكلوجية تسوق الفرد بحسب ما يضطرب به باطنه من رغبة موقوتة يندفع الى اشباعها ، وهنا

ينتفى معنى الالتزام ، فلا معيار ولا قيمة الا بما تحكم به الرغبة .  
ويبعث عليه وجدان اللذة والألم . وهذا من شأنه أن يلقي بالقيم  
فريسة للتغير والنسبية فتفقد المسؤولية معناها ، ويحتجب المثل الأعلى  
وراء ضباب كثيف من تذبذب الرغبات والميول . وبذلك يختلط ما هو  
مشروط بما هو مطلق ، وما هو وسيلة بما هو غاية ، ويؤخذ الواحد  
في موضع الآخر على أساس ما يسمى بتحويل العواطف *transfert des sentiments* ، فكل ما يكثر اقترانه في النفس بحال عاطفية  
معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية . ويتصل هذا التحويل بصدور  
الأفعال المنعكسة المكتسبة التي يرى بعض علماء النفس أنها المصدر  
الوحيد للظواهر السلوكية . ويؤدي هذا التحويل الى نقل  
الوسيلة الى مركز الغاية مثلما ينشد البخيل المال والذهب ، غاية  
ونيسر وسيلة ، كما يسعى محب السلطة الى اللقب والمنصب (١) .

وبذلك نفقد كل مقياس لأحكام القيمة نفرق به بين ما هو مصلح  
وعرضي ومشتق من ناحية ، وبين ما هو أساسى وماله قيمته الذاتية  
التي تجعل لما يتصل به من الأشياء أو الأفعال قيمة الوسيلة من  
ناحية أخرى ، وإن يكون للاعلاء *sublimation* الذى يعنى  
عند فرويد توجيهها للغرائز الأصلية الى غايات مثلى تكون بمثابة  
قنوات تصريف أخرى ، لن يكون له شأن الا اذا كان لما يفضى اليه  
قيمته الخاصة التي تتميز عن ارضاء الغريزة ويعنى هذا أن الاعلاء لا يفسر  
القيمة بل القيمة هي التي تفسره وتمنحه دلالة وجدواه . فالحديث عن  
القيمة لا بد أن يخرج عن نطاق الحديث عن تكوين نفسى لأنه عاجز بذاته  
عن خلق القيم .

وأما أصحاب المواقف الاجتماعية ، فيحاولون تفسير ما عجز عنه  
النفسانيون من إيضاح الثنائية التي يحس بها الفرد في أعماقه ، بين

1 — Leland, La psychologie des Jugements de Valeur, P. 7.

ما تتسوقه الرغبة الى اتيانه ، وبين ما يرغمه المجتمع على فعله . والفرق بين النفسانيين والاجتماعيين هو أن ما يعد الزاما اجتماعيا عند الفريق الأول ليس شيئا الا لأن الفرد قد تمثله داخليا internalized وأصبح جزءا من تكوينه النفسى الذى يجرى مجرى الحتمية السيكلوجية التى تتجلى فى طريقة اطلاق اللاوعى لمكوناته أو فى الصلة بين المثير والاستجابة أو غيرها من التفسيرات النفسية المتعددة ، بينما هو عند الاجتماعيين صادر عن عقل جمعى يجعل من الفرد مجرد جزء من جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع الذى يوجد خارج الأفراد وداخلهم ولكن على نحو مستقل . فالمجتمع عند دوركايم هو أصل القيم ومصدر الالتزام ، وهو ليس مجنوع أفراده ، بل المركب الذى ينتج عن ائتلاف الأفراد فى علاقات اجتماعية مؤدبا الى عقل جمعى متميز عن عقول الأفراد المكونين له . وهو فى هذا يشبه مركبا كيميائيا له خواصه التى تختلف عن خواص عناصره المؤلفة له بتفاعلها معا . ولذلك لا توجد القيم والمثل العليا عند الأفراد بل فى هذا المركب الكيميائى المنفصل عنها ، لأن الفرد لا يجد فى نفسه المواد والعناصر التى تشكل القيم والمثل ، لأنه لو ركن الى قواه الخاصة ، فيما يقول دوركايم ، فلن يجد فى نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته الى تحقيق المثل الأعلى . ولا بد أن يكون ذلك ، هناك ، فى المجتمع .

وتطبيقا لهذا ، فان الفرد سواء اذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها يكون ممثلا فى الحالين لارادة العقل الجمعى الذى يلزمه بهذا الادعان أو ذاك العصيان . بل ان الأمر ايجاوز ذلك الى القول بأن الفرد حين يطيع قيم المجتمع السائدة أو حتى عندما يحاول قلبها والثورة عليها ، انما يصدر فى ذلك عن تعبير عن مطالب مجتمعه ولا فرق اذن بين الادعان للمجتمع وبين عصيانه ، ولا يملك لنا دوركايم تفسيراً لهذه المفارقة الغريبة الا بالزعم بأن هذه هى ارادة المجتمع التى لا راد



للقضائها • فالمجتمع حين يكون في حاجة الى استقرار ، يدفع أعضائه الى طاعة قيمه ، وإذا ما كان في حاجة الى تغيير ، يسوق بعض أعضائه الى معارضتها • فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً • وليس عليهم الا التعبير عن العقل الجمعى • وليس ثمة بيان يصدره العقل الجمعى بطبيعة الحال ويذيعه في الناس ليعرفوا مسبقا أى السبل ينتهجون ، ونحن لا يمكن أن نعرف ما يريده الا بعد أن يمثل بعض الأفراد لقيمه ، ويتمرد عليها آخرون ، فهناك يمكن أن نقول ، لا بد أن هذه هى ارادة العقل الجمعى •

وإذا ما استطاع الرواد من أفراد المجتمع أن يقبلوا نسق قيمه بأسره فان التعقيب الاجتماعى الوحيد على ذلك هو أن العقل الجمعى قد تطلب هذا من قبل وقد سبق فقدره • وهكذا نجد أنفسنا ازاء حلقة مفرغة ودائرة شيطانية لا مخرج منها ، فهذا التفسير بالعقل الجمعى أو المجتمع ، يضعنا أمام الله غريب ذى طبيعة كيميائية ، فهو مركب Composé من الأفراد ، ولكنه سرعان ما يستقل عنهم بمشيتته وارادته التى تتمثل لدى الأفراد فى صورة قسر خارجى والزمام داخلى . مما وفى آن واحد • ولهذا الاله روح تشيع فى جسده وهى على حد تعبير دوركايم نفسه ، مجموع المثل العليا الجمعية • ويتسم هذا المجتمع بما تتسم به الغايات والقيم ، فهو « الخير الأقصى » الذى نرغب فيه ونتعلق به ونسعى اليه ، كما أنه « السلطة » التى تملئ علينا واجباتنا • فهو خارج عنا باطن فينا •

ولا يعد هذا حلاً لمشكلة القيمة أو تفسيرها لها ، بل هو مجرد وضع للمشكلة لا يقدم جواباً بقدر ما يثير من أسئلة ، فالعقل الجمعى أو المجتمع أصبح مشجياً تعلق عليه حلول كافة المشكلات • ورد القيم الى المجتمع على هذا النحو لا يفسر لنا لماذا يسلك الفرد وفقاً لقيم معينة فى موقف ، ويتصرف فى ضوء غيرها فى موقف آخر ،

بل ان مسؤوليته تذوب تماما في هذا الكائن الهائل الذي يملأ عليه مرة أن يلتزم بقيم معينة ، ويجبره مرة أخرى على أن يثور عليها ، فلا خيار له في هذا الالتزام أو ذلك النكوص . كما لا يستطيع العقل الجمعي أن يفسر لنا كيف تتغير قيمه وتتطور طالما أن حكمته تخفى على الأفراد ، وطالما لا يدخلون معه شركاء أصلا ، بل يكتفى بهم عناصر في مركب كيماوى لا يشبه مقوماته في شئ . وهذه الحتمية الاجتماعية تجعل من الأفراد كائنات سلبية عاجزة أمام كائن مكتمل جاهز عليهم أن يصغوا الى تعاليمه ، مهرعين الى تنفيذها عن وعى أو لا وعى . ويبدو أن دور كايم كان يلوح في هذا محتفظا بشئ من الدين الوضعى ، « دين الانسانية » و « الكائن الأعظم » .

وهكذا نتبين أن موقف دور كايم لا يفسر القيم ، بل انه افترض يضمم قيما سابقة أبرزها ايثار الجماعية على الفردية ، والمجتمع على الفرد .

ويمتد « ليفى بريل » بهذه الحتمية الاجتماعية التى تطوى معها القيم الخلقية وسائر القيم ، الى نتيجتها المنطقية ، فينكر مشروعية بحث ما ينبغى أن يكون ، مكثفيا بما يسجله لنا العلم الوضعى للعادات والتقاليد والآداب التى يدين لها الناس بالولاء فى المكان المعين والزمان المعين . وبذلك ينهار التصور التقليدى للعلوم المعيارية فلسنا فى حاجة الى ما يدلنا على ما ينبغى أن يكون مادام المجتمع كميل بذلك ، وليس علينا الا أن نسجل الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظواهر الخلقية والجمالية والعقلية بحيث نخضعها لوسائل التجريب والمشاهدة ، واصفين ما هو كائن منصرفين عما ينبغى أن يكون .

ويقوم التصور الوضعى للقيم على افتراض أن الفرد لا دور له ولا أهمية والمجتمع هو كل شئ ، فهو وحده الذى يجدر بالدرس والبحث ، بينما النظرات المعيارية أو هام قودية لا تقبلها مقاييس العلم

الموضوعية التي تكشف عن القوانين الاجتماعية التي تحكم الظواهر الخلقية . ويصرح بريل بأن معرفة هذه القوانين يمكن أن تؤثر في النظم الأخلاقية متى أتاحت إقامة فن أخلاقي معيارى . فإذا كانت معرفة القوانين التي تنتظم الظواهر الاجتماعية والخلقية متيح لنا استخدامها وتعديلها والتحكم فيها ، فعلى أى أساس نقيم هذا التحكم ؟ . أليس التحكم فى حاجة الى سياسة وخطـة وبرنامج خاص ؟ أى أننا فى حاجة الى معرفة ما ينبغى أن يكون . وهكذا نعود فى نفس الطريق الى القيم ، فدراسة ما هو كائن لا تستغرق معها تحقيق ما ينبغى أن يكون . وهل يستطيع الانسان الانتظار حتى يعرف نتائج علم العادات لكي يضع قيمه ، أو ما يسمى بالفن الخلقى أو علم الصحة الخلقية ؟ ان الانسان لا يكف لحظة عن مواجهة المواقف التي تستلزم منه اتخاذ قرار فى ضوء مثله وقيمه ، ولا يمكن أن ينتظر حتى يفترغ له أحد علماء العادات من الموضوعين جهازا يكشف به عن اتجاه الحقيقة الاجتماعية فى هذا الموقف بعينه لكي يتصرف على الوجه الملائم بل عليه أن يتصور ما ينبغى أن يكون وأن يتحمل تبعه تحقيقه . كما أن علم الاجتماع أو علم العادات لا يمكن أن يوفر علينا ضرورة الاختيار . ولتكن القيم باطنة فى المجتمع ، على نحو ما يزعمون ، ألسنا فى حاجة الى استخراجها ، وخاصة اذا كانت قيما جديدة مازالت جنينا فى رحم فترات التخمر والعليان ، التي يتحدث عنها دوركايم ، أفلا يدفع المجتمع البعض الى استجلائها والدعوة اليها والذود عنها ؟ ان صح هذا ، فانه لا يتحقق الا على يد من ينصرفون عما هو كائن ويقبلون على ما ينبغى أن يكون ، وهذا نشاط غير مشروع عند لميقي بريل .

ولا ندرى لحساب من أقام بريل هذه الأسلاك الشائكة بين دراسة ما هو كائن وتصور ما ينبغى أن يكون فى مجال القيم الانسانية ،

فهذا ضرب من المذلة لا تستقيم به الحياة الاجتماعية القائمة على القيم كما لا يستقيم به العلم نفسه الذي تعوزه القيم في فروضه التي يعمد الى اثباتها .

وقد أدى هذا الصراع الموهوم والتعارض الزائف بين ما هو وصفي *descriptive* ، وما هو معيارى ، في مجال القيم الى أن يعرض « فرنون فان دايك » Van Dyke اقتراحا يضم هاتين الفئتين الى فئة ثالثة هي ما يسميها بالبحث التوجيهى أو الارشادى *prescriptive* يوفق فيه بين المسلمة المعيارية والنتيجة الوصفية ، فهذا في نظره كفيل بعبور الهوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الواقعة والقيمة ، بين الوسيلة والغاية (٦) .

على أن الموقف الاجتماعى الوضعى من القيم ، مثل غيره من المواقف الوضعية الأخرى ، كالوضعية المنطقية ، انما يجب موقفا قيميا معينا ، هو الرغبة في التماس من المسئولية ، والتنازل عن الحرية الفردية التى تشارك في صوغ القيم ، والاندماج في واقع متعال لا خيار فيه ، والوقوف منه موقفا سلبيا ، مادامت القيم قد ثبتت في الوقائع واندمجت في المجتمع ، وليس لنا الا أن نستسلم لهذا الواقع الاجتماعى . وأما المواقف الاقتصادية ، فهى احدى الصور النوعية من الموقف الاجتماعى ، الا أنها أكثر تحديدا في تفسير القيمة . غير أنها تفتقر للفاعلية القيمة الى مجرد نشاط اقتصادى يتمثل في انتاج المقومات المادية الضرورية ، لحياة البشر . فكل شئ يتحول في نظرها الى سلعة تحكمها قوانين القبادل والعرض والطلب . وخطر هذا النوع من الاختزال هو الوقوف بتفسير الفاعلية الانسانية عند مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادى للمجتمع ، فمن المعروف أن علم الاقتصاد

---

Van Dyke, V. Political Science, PP. 8 — 13. — 2 —

لم يزدهر الا بازدهار النظام الرأسمالى ، لذلك طبعت نظريات القيمة .  
اسطرة بالنزعة الاقتصادية ، بذلك الطابع الرأسمالى الذى يعبر عن .  
مرحلة موقوته من مراحل تطور الانسانية .

فأما الماركسية ، وان كانت تناهض الرأسمالية ، فقد انطلقت .  
منها ، وأقامت تفسيرها للتاريخ الانسانى على أساس من تحليلها  
للنظام الرأسمالى ، ولكنها تختلف عن النظريات الاقتصادية الأخرى .  
في اقامتها نظرية كلية عامة تتجاوز النظام الرأسمالى الى التطلع الى  
نظام لا طبقى تحل فيه جميع مشكلات الانسان .

ولنظرية القيمة لديها مستويان : الأول يكشف عن نشأتها في العمل  
الانسانى ، والثانى يكشف عن اغترابها في أيديولوجية تعكس بطريفة  
أو بأخرى ، أسلوب الانتاج القائم ، على نحو ما قدمنا . وهذا  
المستوى هو ما يعنينا هنا من الموقف الماركسى ، من حيث هو موقف  
طبيعى يشترك مع المواقف الطبيعية الأخرى في التمييز داخل الخالعية .  
الانسانية ، بين بناء أدنى ( لبقاء الكائن العضوى أو اللذة أو الملبىدو  
أو المنفعة .... الخ ) ، وبين بناء أعلى ليس له بالقياس الى البناء .  
الأدنى الا استقلالاً ذاتياً موهوماً . ويجد الانسان نفسه في الماركسية  
أمام حتمية اجتماعية بيد أنها أضيق حدوداً من حتمية العقل الجمعى  
أو المجتمع ، لأن المجتمع عندها لا تشمله وحدة ، ولا يلتئم في تآلف ،  
بل هو منقسم الى معسكرين متطاحنين ، أحدهما طبقة حاكمة مالكة قائمة  
بالاستغلال ، والثانى طبقة محكومة لا تملك شيئاً وخاضعة للاستغلال .  
والوعى الطبقي *class consciousness* أو ادراك مصالح الطبقة ، .

هو مصدر القيم ، ومن ثم فليس هناك قيم مشتركة في المجتمع  
الطبقى ، فلكل طبقة قيمها التى تتحدد بمصالحها . وانتصار قيم طبقة .  
على أخرى . أو اندحارها مرصود مكتوب لدى ما تسفيه الماركسية .  
بقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، واذا ما تصادف أن اضطلع بعض .

الأفراد بالدعوة الى قيم جديدة فلا بد أن يكون ذلك تعبيرا عن ارادة التطور الحتمى ، فلو لم يكن ثمة « زيد » من الناس للتعبير عن هذه الارادة ، فلا بد أن يقوم « عمرو » بذلك ، ولا يملك الأفراد شيئا ، وليس لهم أى دور حاسم سوى التعبير عن ارادة التطور التى تتمثل فى مصالح الطبقة الصاعدة ، كما ذكرنا آنفا ، وإذا كان من المفهوم أن يعبر الفرد عن مصالح طبقته ، وفقا لما تقول به الماركسية ، فكيف نفهم انسلاخ البعض عن مصالح طبقتهم والتعبير عن مصالح طبقة أخرى ؟ وليس للماركسية تفسيراً لذلك سوى رد كل شئ لارادة التطور ، فهى التى تجرى « حركة التنقلات » بين أعضاء الطبقات ، وتحدد لكل فرد ما يجب أن يعبر عنه . وليس هذا تفسيراً بقدر ما هو تبرير لما يحدث من وقائع قد تخالف نظرتهم .

والقيم عند الماركسية ، شأنها شأن كل مظاهر الأيديولوجية ، مجرد انعكاس بعيد لأسلوب الانتاج الذى يتشعب الى قوى انتاجية وعلاقات انتاج . والقوى الانتاجية هى الأكثر ثورية والأقرب تغيراً من علاقات الانتاج ، كما أن « أدوات الانتاج » هى أكثر عناصر القوى الانتاجية ثورية وأبداها بالتغير ، وبالتالي فإن القيم الصاعدة هى القيم المعبرة عنها . واذا فالقيم مثل كل ألوان الفكر ، تعبير لخلق عن المادة . ومظهر انعكاس لها لأن الأولوية للمادة . ولكن لو سألنا : مم تستمد أدوات الانتاج ثورتها ؟ فإن اجابة الماركسيين هى أنها اختراع لتحسين أساليب العمل يؤدى الى تغيير العلاقات الانتاجية البائدة ، ولكنهم يقفون عند ذلك لا يريمون . بيد أننا اذا دفعنا تحليلهم المادى الى أبعد من ذلك ، لنعرف كيف يتم هذا الاختراع لأدوات الانتاج ، لوجدنا أنفسنا قد تجاوزنا هذا التصور المادى ، وذلك لأن الاختراع يفترض تصورا لهدف يسعى الانسان الى تحقيقه . فاختراع الأداة لا يحدث تلقائيا ، ولا بد أن يسبقه تصور وتفكير يقوم على تخيلات

من بين مكنات تعرضها الطبيعة عليه فيعالجها ويحوزها وفقها لفكرة تحددها غاية انسانية معينة ، أى أننا نجد أنفسنا فى قلب تصور قائم على القيم ، فالقيم الانسانية اذن تسبق اختراع الأداة الذى يعد فى نظر الماركسية جوهر ثورية القوى الانتاجية ومحرك التطور الاجتماعى . وبذلك لا يمكن أن نقر الماركسية فى ترتيبها لمعناصر التفاعلية الانسانية الذى يضع المسادة قبل القيمة . فالانسان من حيث هو كذلك ، لا يمكن أن يتخلى لحظة واحدة عن تصوره القيمى حتى فى أدنى مستويات مطالبه العضوية وفى انتاج مقومات حياته . والقيم ليست انعكاسا ناتيا لهذه المطالب ، بل هى أساسها وأسلوب ارضائها معا .

ومن الغريب أن الماركسية ترتد الى ضرب من التفرقة المثالية عندما تضى على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل القيم التقليدية وكأنها تجسيد لها ، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هى التى تحمل تبعه نقل المجتمع الى المرحلة التالية ، وشأنها شأن كل طبقة صاعدة فى كل مرحلة هى التى تحقق انقيم المثالية . وهذا اعتراف مضم من الماركسية بأن هناك قهها جاهزة تتمثلها الطبقات الصاعدة على مر العصور ، ومتى أصبحت بعدئذ طبقات منهاره تخلت عنها لغيرها . وهذا الاعتراف الضمنى لا يستقيم مع منطق منهج النظرية الماركسية ولا يكاد يفترق عن وقوف النظرية — فى عرف أنصارها على الأقل — عند المجتمع الشيوعى اللاتبقى وتجميله كمال الانسانية وأجلامها ، وكأن الانسانية قد بلغت هاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب الليوتوبيات القديمة الا من حيث المادة التى تبنى منها مدنهم الفاضلة .

### (ب) المواقف المثالية :

، تتفق المواقف المثالية فى تصورها للقيم على موضوعيتها واستقلالها عن الانسان ، فهى معطاة له ، سواء كإن وجودها متعلنا على الأحياء

مفارقة لها ، أو باطناً فيها ، محايثاً لها ، وهي عامة ، ثابتة ، مطلقة لا يتباين بتباين الأفراد أو تتعدد بتعدد رغباتهم ومصالحهم فهي لا تسمح باستثناء ، ويمكن أن تكون موضوعاً للتأمل العقلي أو العيان الحسي .

وتعود بنا المواقف المثالية الى الحتمية ولكن في ثوب مختلف عن المواقف الطبيعية ، فبينما تترد الحتمية عند الطبيعيين الى كيان الانسان العضوي أو تكوينه النفسي ، أو عقله الجمعي ، تتبثق الحتمية عند المثاليين من طبائع الأشياء وصفات الأعمال بحيث يكون الالتزام بالقيم هو مطابقة الطبيعة المثالية للأشياء والأفعال . وعلى هذا الوجه يمكن أن يوجه للمواقف المثالية النقد نفسه الذي يوجه للمواقف الطبيعية من جهة القول بالحتمية التي تعنى اقراراً لنسق محدد من القيم تحديداً سابقاً لا يملك الفرد بمقتضاها إلا التنازل عن فاعليته والاندماج في واقع متعال .

وليس في وسع المواقف المثالية أن تقصر التغير الذي يلحق بالقيم الإنسانية ، بل تقف بالانسان والعالم عند حدود لا يقدر واحد منهما على اجتيازها ، فالقيم هي بعينها منذ وجد الانسان ، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيها ، وحسب الانسان أن يعرفها لكي يلتزم بها . وهذا الموقف المثالي من القيم موقف يعلق حزن الانسان أكفلاً في قدرته أن يرثادها مادام يجذ نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة ، وزغتها بالعدل والقسطاس غلبة الهية ، أو عقل كلي ، أو روح مطلقة . وهكذا لا يستطيع الانسان شيئاً سوى ما تمليه عليه ماهيته ، وما تجذبه ماهيات الأشياء اليه . كما أن الانسان لديها عاقل رشيد ، والأشياء معقولة مصقوفة تحفل بقيمها كما تحمل عناوينها ، وكما يطلق الرباسليم أسفارها ، وما على الانسان إلا أن يلتقط منها ما يسوقه العقل أو الجسد الى تناوله ، وهذا في نظرنا يقلل من شأن



فاعلية الانسان في اكتشافه للقيم والتزامه بها ، والاضافة اليها ،  
وتغييرها والتمرد عليها ، بل وخلقها أحيانا ، لأن الانسان لم يمتلك  
فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف اليها دوماً وكذلك قيمه ، بينما تصع  
التالية القيم خارج الزمان ، فهي لم تتغير ، ليس لها ماضى ولا مستقبل  
بل حاصر مستمر ، كذلك تثبت الفاعلية الانسانية بصورة متعسفة عند  
الانسان الراشد المتمدين السوى ، صارفة النظر عن تاريخه وتخرج  
اكتسابه لهذا النحو من الفاعلية ، خلال تجاوزه لمطالبه العضوية  
والنفسية والاجتماعية ، وتقوqe على توزعها ونسبتيها .

### (ج) المواقف البراجماتية :

تتعلق المواقف البراجماتية ابتداء من تصور قيمى خاص ، هو ايثار  
العمل على النظر ، وهذا يحدد بطبعه من أفق المذهب ، ويلزمه  
بقيود تثقل من خطوه الى حل مشكلات الانسان وتفسيرها . وأول هذه  
القيود أو الحدود ، الوقوف بالقيمة الى عدها مجرد وسيلة ، مقياسها  
هو احرار نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع . فليس ثمة غايات  
مطلقة فى ذاتها بل هى نسبية وسلية . ونحن ننكر أن تكون القيم غايات  
مطلقة قائمة هناك فى نفس الوقت الذى ننكر فيه أن تختزل القيم الى  
مجرد وسيلة . لأن هذا الزعم أو ذاك انما يفض من شأن القيمة  
بوصفها فاعلية انسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة فى تأليف واحد  
سنحاول بيانه بعد قليل ، لأن الوقوف بها عند الغاية يجمدها ويجعلها  
شيئاً من بين أشياء العالم قائماً هنالك وعليها العثور عليه ، كما أن  
زدها الى الوسيلة يجزدها من طبيعتها التى تقوم على التفاصيل  
والتسلسل بحسب ما تعد وسيلة اليه ، فلا تمايز بين الوسائل مادامت  
مفضية الى نتائج ناجحة مهما يكن مجال الحصول على النتيجة ، ومهما  
يكن من مستواها . ولا ريب أن نجاح الوسيلة نفسه فى حاجة الى تعويم  
سابق فى ظل قيم سابقة ولا بد أن من تمتور قيام مقاييس سابقة تمين النجاح

أو الاخفاق لهذه الوسيلة أو تلك ، لأن الفجاح نفسه تصور قيمى لا يصلح أن يكون هو نفسه مصدرا للقيم ومقياسا لها • كما أن الوسيلة أو الغاية تصوران متضايقان ، كما يقول المناطقة ، لا يفهم الواحد بمعزل عن الآخر •

وليس في مقدور البراجماتية أن تفهم لنا فهما يستوعب القيم جميعا ، لأنها هي نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو إثثار العمل على النظر ، أى أنها بدأت بموقف مبني مسبق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقرار ، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الانسانية يمكن أن يسلم بحكم منطقته الى موقف معين من القيم • ولا نقصد هنا الطعن في صحة مذهبهم في إثثار العمل على النظر ، فهذه مسألة أخرى ، ولكننا نشير الى قصور منهجهم في تحليل القيمة لأنهم يحللون القيم جميعا وهم قابعون داخل قيمة بعينها ، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسمائر القيم • وقد كان من الأسلم منهجيا أن يبدأ المذهب شاملا بنظرته كافة صور القيم ليوقف إثثاره في نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس •

### (د) المواقف الوجودية :

تتحدث المواقف الوجودية عن القيمة كثيرا وتحتفل بها أشد الاحتفال ، ولكنه احتفال مريب ، لأنها في الوقت الذى تقبل فيه أن الإنسان يتصرف وفقها لقيمة ، تقول أنه يتصرف ضد أية قيمة ، لأنه يخلقها كل لحظة فتنتزق من بين يديه كما ينزلق وجوده نفسه وماهيته أيضا • فليس ثمة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة ، وإذا ما خلقها فإن تكون وجودا يؤثر عليه • والوجود الانساني نفسه نقص وعوز ، والقيمة هي هذا النقص عينه ، وهيهات أن يشغل هذا النقص • لأن الانسان على مسافة دائمة من الوجود الملىء ، أو الوجود في ذاته بتعبير سيارتر على نحو ما قدمنا • والقيمة لا يمكن

أن تكون معيارا والا وجد الإنسان نفسه ملزماً إزاءه ، بل أن القيمة اذا تكررت وثبتت لم تعد قيمة لأن على الانسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف ، فتتعدد القيم تعددا لا ينحل الى سواء ، ولا يرد الى وحدة ، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد كثرة بغير حدود . فهي أبداع متصل وخلق متجدد .

أين هي القيمة إذن ، اذا ما كانت تنكر في عين اللحظة التي تخلق فيها ؟ أن الفرد ليتحول عند الوجودية الى « الله » يخلق ثم ينقض ما خلقه ، بل عليه لكي يحتفظ بحرية الخلق ان يخلق نفسه والعالم كل لحظة ، فحرية مطلقة ، وهو محكوم عليه بهذه الحرية ، فهذه هي مجانية *gratuité* الوجود التي تتكشف في عيئه ولا معقوليته ، لأنه وجود بغير أساس . واذا كان فاقداً الشيء لا يعطيه ، كما يقولون ، فكيف نطلب من الوجودية ، أن تفسر لنا القيم أو تجعل أسكلها اذا كانت تقسم تصورهما للإنسان والعالم والقيم على غير أساس على نحو ما تعترف هي بذلك ؟ وما حاجتها الى القيم والالتزام اذا كانت الحرية مطلقة لابدالية لها ولا نهاية ؟

فإذا كانت القيم في نظرنا ليست مطلقة ولا ثابتة ، فان فيها رغم ذلك ، ما يمكن التحدث عنه . والإنسان لا يخلقها خلقاً متجدداً ، بل يضيف اليها في الوقت الذي يضيف الى وجوده ويكمّله . فهي مثل وجوده ليست نهائية تامة ، بل في حاجة الى الالتزام بها وقرارها واتخاذ موقف منها ، وكل موقف يضيف اليها ويزيد من خضوبتها . وهذا لا يعني قط أنها تخلق كاملة في لحظة ثم يلقي بها سريعا الى هوة النسيان والمدم ، بل هي في حاجة الى اقرار أفراد الإنسان الذين يصوغونها بالتدريج ، ويلتزمون بها . وهم في ذلك يحققونها بصورة يزداد بها واستقرارا حتى تغدو قيمة مسلما بها . ولا محل للاعتراض بأن القيمة ليست هي المعيار أو أن القيمة لا يمكن تثبيتها

لأن المعيار أو القيمة المكرر الالتزام بها ، مرحلة من مراحل تكوين القيمة ولا يشترط الخلق المتجدد لموجود القيمة ، لأن من الممكن أن اختار الالتزام بمعايير قديمة سابقة ، وقيم متكررة ، ومن هنا يصبح المعيار أو القيمة القديمة ، كأي شيء آخر ، مستعد لأن يختارها الإنسان ويلتزم بها من بين قيم ومعايير أخرى • ولكن على أن يكون ذلك الاختيار نابعا من الباطن وليس مفروضا من الخارج فهذا وحده هو شرط الالتزام الذي لا يفرق بين قيمة ابداعية ، وقيمة ثابتة بالتكرار • والانسان بهذا الالتزام يسعى الى اكتمال وجوده والزيادة منه ، وليس الى خلقه وانكاره كل لحظة ، فمثل هذا « اللاهوت العلماني » ان صح هذا التعبير الذي تقتضيه الوجودية انما يؤدي الى انكار الوجود والقيمة من حيث أرادت لهما الاقرار والتوكيد • ويصبح الوجود أو القيمة مثل مناديل الورق لا تستخدم الا مرة واحدة ، ثم يلقي بها الى عرض الطريق •

واذا لم نفترض ضريا من التواصل communication وقدرنا من الاتصال continuity في وجود الانسانية وقيمتها ، فلا بد أن ينهار الأساس الذي يقيم عليه « سارتر » زعمه بأن الفرد يقرر لنفسه في عين اللحظة التي يقرر فيها للآخرين وللانسانية كافة ، وينهار معه أساس المسؤولية كلها •

## ٢ — الفاعلية القيمة :

أول ما نتبينه في المناقشات التي تدور حول القيمة ، ومحاولة تحديد طبيعتها ، أن الامثلة والحالات التي يردنا اليها الباحثون — فيما عدا نيتشه — متماثلة لا يقع حولها خلاف ، فهي أمثلة مستمدة من أمور قد حكم سلفا بأنها تحمل قيمة • وكل من حاول أن يؤيد أو يفند وجهة معينة من النظر يحيلنا الى أحد تلك الأمور التي لا يخالجنا الريب في أنها تحمل قيمة ، ولا يسهه بعدها الا أن يكثف عن المحور أو الخط الذي

يمكنه من ضم هذه الامور جميعا ، التي قد تبدو أحيانا على تناقض فيما بينها ، فيبلغ بها تعميما موحداً يشملها جميعا . ويمكن في تلك الإشارة المستمرة الى ما يعرفه تاريخ الانسان من أمثلة ، افتراض سابق مؤداه أن ما يحدد محتوى القيم ، ايجابا أو سلبا هو الاجماع الانساني الذي يدرك بالحواس المشترك مع تفاوت الباحثين في تقدير هذا الاجماع ، فقد يلف الانسانية بأسرها ، أو أمة بعينها ، أو طائفة خاصة الى غير ذلك من درجات التفاوت . وربما كان ذلك مبررا لما ذهب اليه البعض ومنهم جورج مور من القول بأن القيمة لا تقبل التعريف لأنها مطلقة البساطة لا يمكن تحليلها الى عناصر وأجزاء ، ونحن اما ندرك قيمة الشيء أو لا ندركها ، وليس من وسيلة لتفسيرها غير خلطها بغيرها من الصفات .

فالبداية اذن قد عرفت وحددت مادمتا نسلم بها ، اعلنا أو اضمارا في الاحالة الى أمور معترف بانطوائها على قيمة ، أما ما يلي ذلك فهو البحث عن مصدرها المشترك ، وهنا تفترق الطرق .

ونلاحظ أن المواقف السابقة يقف كل منها بالفاعلية الإنسانية التي تصدر عنها القيم عند مستوى معين من مستوياتها تثبت القيم فيه وتفترض أنه مصدرها والتعبير المطلق عنها . فمنها من يجمد عند أول درجات السلم ، مثل الموقف الطبيعي ، لا يحاول أن يرقاه حتى نهايته أن كان له نهاية ، ومنها من يثب إلى قمته دفعة واحدة ، كما يصنع الموقف المثالي ، لا يعترف بغير هذه القمة بداية ونهاية .

فاذا افترضنا ، على سبيل التبسيط والايجاز ، وجود مستويين للفاعلية ، مستوى أدنى هو مستوى الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية ، وهي حاجات أولية عقل . ومستوى أعلى ، هو مستوى المطالب الثقافية والعقلية والروحية ، وهي مطالب خضعت للاكتساب والتعلم وساهم فيها الخلق والابتكار ، لافئنا المواقف الطبيعية تولد

بالأول بينما لا تعترف المواقف المثالية إلا بالثاني ، ولربما أن المواقف الميراثية والوجودية لا تفرق بينهما لأنها عندها سواء .

غير أن هذه المستويات بمثابة مراحل تمر بها الفاعلية الإنسانية ، وهي الشروط الأساسية للفاعلية القيمية فلا يمكن إذن أن يكون أحد هذه المستويات أو المراحل أو الشروط ، والمعنى واحد ، مصدرا وحيدا للقيمة ، أي لا يصلح أن يكون نقطة بداية لها أو نهاية شوط ، أو حتى وصفا لفاعليتها . وذلك لأن القيمة مركبة كلى لا يمكن أن يتحلل إلى عناصر بسيط بل تدخل الشروط السابقة في بنائها مندمجة فيها ، مع تفاوت حظ كل منها في تراكيبها . والقيمة ليست صفة من بين صفات الإنسان ، أو لونا معيناً من ألوان نشاطه ، بل هي الطابع المميز للوجود الإنساني ، وبالتالي فهي الحال أو الأسلوب أو النحو الذي يكون العالم عليه بالنسبة إلى الإنسان . فهي تعبير عن الوجود الإنساني في الوقت الذي تكون فيه حكماً يصدره الإنسان على العالم ، أي أنها تضرر وجهة نظر للواقع في عين اللحظة التي تحدث فيها نسقا واعيا للسلوك . وهذا هو ما يجوز تسميته « بالطابع الميتافيزيقي » للقيمة . ونقصد به ذلك الطابع الذي تضرر منه العلوم الجزئية فلا تستطيع نتائجها ، كل على حدة ، أن تقيح لها لفهم فاعلية القيمة ، ويبان دلالتها الكلية . فالنظرة التي تضم نتائج العلوم الجزئية وتتجاوزها إلى وحدة نسقية تكمل بمقتضاها تلك النتائج ويملا ما بينها من فجوات ، هي نظرة ذات طابع ميتافيزيقي لا غناء عنه في كل موقف يتخذه الإنسان إزاء وجود أو إزاء الغير والعالم ، وهو ما تنكشف فيه القيمة وتحدث تأثيرها .

وتوكيدها على وجود ذلك الطابع لا ترعزعه نزوات الميتك أو روايات السوفسطائية ، أو مزاعم الوضعية في رفض ميتافيزيقا القيمة ، لأن هذا الرفض إنما يوجب لديها تسليما مضرا يضرب بعين من الميتافيزيقا ، فهو قديم أفكارها لها على أساس أن الاختيار لا يكون إلا بين ميتافيزيقيا

الطلاقية ولا ميتافيزيقا على الإطلاق ، وذلك في الوقت الذي تتخذ فيه مواقف محددة من الفكر والسلوك ، حريصة على مراعاة القيم مبدأ وقاعدة لكل منهما ، ولكن دون سند من البرهان والدليل •

ولا يقلل القول بتغير القيم أو نسبتها من طابعها الميتافيزيقي لأن ذلك لا يقلل من حقيقة وجود القيمة وأثرها في حياة الانسان ، بل يجب أن يتخذ من تغيرها ونسبتيها قاعدة ننطلق منها الى بيان الطابع الكلي للقيم ، ذلك الطابع الميتافيزيقي ، لنعود ثانية عن طريقة الى فهم الفاعلية القيمة عند هذا الفرد أو ذاك ، في هذا الموقف أو غيره •

ويفترض الطابع الميتافيزيقي للقيمة بدوره طابعا قيميا للوجود ، بمعنى أن هناك سلما متدرجا تنتظم به الأشياء والأفعال وتتمايز في رتب متفاضلة ، وأن هناك صلة بين الانسان — كحضور مؤثر — وبين هذه الأشياء والأفعال ، وهذه الصلة هي التي تمنح حياة الانسان معناها وتضع على الأشياء والأفعال عنوانها •

وإذا كانت « الينبغية » oughtness هي جوهر القيمة ، فهذا يعني أمرين ، أولهما أنها فاعلية « اختيارية » ، وثانيهما أنها فاعلية « مؤثرة » ، وكلا الأمرين متداخلين يعتمد الواحد فيهما على الآخر . فأما الفاعلية الاختيارية فتتضمن اختيارا لمغاية (١) من بين غايات ، ويشترط لقيام الاختيار أن يكون اختيارا بين ممكنات وليس بين ضرورات . والا فتقد مشروعيته ، كما يفترض الاختيار بين غايات ممكنة أن تكون الفاعلية الانسانية « حرة » تملك حق القبول أو الرفض • ولكن ما هي طبيعة تلك الحرية ، وما هو مصدرها ؟ ليست الحرية الانسانية ، وهي شرط الفاعلية القيمة ، حرية مطلقة تبدأ دائما من الصفر أو العدم •

---

(\*) من الطريف في لغتنا العربية أن لفظ الاختيار نفسه يتضمن قيمة لأنه مشتق من الخير والتخير والخيرة ، فالاختيار إذن هو السعي الى ما هو خير من غيره وإيثاره على غيره •

فالإنسان لا يجد نفسه في فراغ يشغله بما يخلقه خلقا متجددا ، بل يواجه عالما فسيحا من الأشياء والبشر يعد وجوده جزءا منه • ومصدر حريته هو أن وجوده ووجود العالم من حوله لم يتحددا بعد تحمدا تاما نهائيا • لهذا « النقص في التعين والتحديد » هو مصدر حريته الذي يتيح له أن يضيف الى الوجود برغبة موصولة في اتمامه واكماله ، وسعى الى المزيد في تحديده • فالعالم في وجوده وحركته يسمح للإنسان بهامش من الحرية ناتج عن عدم اكتماله ونقص تعدده • ولولا هذا النقص أو الهامش لكان ورود أفراد الإنسان الى العالم محض تراكم كمي لا أثر له في تغيير بعض جوانب العالم ، أو في تغيير وجه العالم كله أحيانا ، ولما كان في مقدورنا أن نفسر تطوره ، ولعجزنا عن فهم تغير الإنسان نفسه وتطوره ما دامت الأمور مستقرة قد تم تحديدها وفرغ منها • وعلى أساس من فكرة نقص تعين الإنسان والعالم يمكن أن نفهم الفاعلية القيمة من حيث هي فاعلية « مؤثرة » • فبذلك وحده يمكن أن يقاوم الإنسان « عفويته » الأصلية الماثلة في المستوى الأدنى لنشاطه ، ويعلو عليها ، كما يقدر على التحكم في « حتمية » قوانين العالم الذي يحيط به ، ويسيطر عليها • وعلى هذا الوجه ، لا تصبح الحرية مقولة معطاة للإنسان ، أولية خالدة ، يوصف به ، بل « تحريفا » له يسعى اليه ، ويتأكد من ثبات نضاله من أجل تجاوز العفوية والحتمية ، والاضافة الى وجوده ووجود العالم •

ولا يملك الإنسان هذه الجرية إلا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم ، فيتمتع بقدر من « الانفصال » عنه ، لأن استغراقه في العالم استغراقا تاما يحول بينه وبين أن يتخذ منه موقفا آخر سوى اللامبالاة التي من شأنها إلغاء كل معنى للقيمة التي تفترض أن ثمة ما ينبغي أن يكون يغير ما هو كائن ، وليس قائما بعد ، وعلى الإنسان أن يلتزم بتحقيقه • فالإنسان إذن لا يقف إزاء العالم موقفا يغيته إلا لأنه استطاع



أن ينشئ ضرباً من البعد أو المسافة بينه وبين العالم ، يَجِيزُ له أن يتخذه عن المشهد كله ليتأمله ويحكم عليه ، بَعْيَة تنظيمه وتأليفه وبنائه على نحو جديد ، فيه الحق والخير والجمال وسائر القيم • غير أن هذا الانفصال ، أو هذه المسافة ليست واقعا ممنوحا للإنسان ، فالتجربة المباشرة لا تدلنا على شيء من ذلك ، ونحن نحس احساساً مباشراً بالتصاقنا بالعالم وامتزاجنا به ، ورغم ذلك نمارس حريتنا في اتخاذ ما نشاء من المواقف إزاء هذا العالم • ولا نجد تفسيراً للتعارض بين ما ندركه من التصاقنا بالعالم ولا نحسه من انفصالنا عنه إلا أن يكون ذلك الانفصال ثمرة « خيال » الإنسان • فالخيال نشاط ينفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات ، وبه وحده يحلق فوق الواقع معداً آياه ممكناً من بين إمكانات أخرى يمكن أن يتطلع إلى تحقيقها •

فالخيال بمعايرته للواقع الراهن ، ييسر للإنسان أن يتميز بوجوده عن غيره ، ويتيح له أن يقول كلمته في وجه العالم بوصفه وجوداً منفصلاً عن وجوده • ورغم أن هذا الانفصال ليس واقعياً ، إلا أنه يعود — بعد أن يتم في الخيال — إلى التأثير في الواقع عن طريق تصور ما ينبغي أن يكون ، الذي يكون بدوره ممكناً من بين الإمكانيات ، أي بواسطة القيم • وبدون ذلك الانفصال ، لم يكن للإنسان غير الانفعال بالعالم ، بحيث يغدو ككل جزء من أجزائه وقد تحدد مصيره وفصل في أمره ، بينما صار بذلك الانفصال شريكاً في تحديد مصيره ومصير العالم معاً • وبدلاً من الاكتفاء بالانفعال بوصفه جزءاً من كل ، جعل له الانفصال عن العالم هويته الخاصة التي وقف بمقتضاها طرفاً مقابلاً للعالم في عملية « تفاعل » يتبادلان فيها التأثير والتأثير ، وتتحدد بالعلاقة الدينامية بين طرفين هما الإنسان والعالم •

ويقتضى التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صفع نفسه العالم • وإذا كان الفعل على غير مثال

سابق ، فلا بد أن يكون « ابداعا » ومن ثم تكون الفاعلية الانسانية من ذلك الوجه فاعلية ابداعية ، ولكن دون أن تعنى أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها ، محكومة باتصالها واستمرارها .

ويعنى تواصل الفاعلية الانسانية ، أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والاشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذى نشأت فيه ، وليست بمعزل عنه ، كما يعنى اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هى فى عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد .  
فهي ليست اذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الانسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الانسان وطابعه .

وعلى أساس فكرة تواصل الفاعلية بغيرها ، واتصال تكوينها ونموها ، يمكن أن نجد حلا للتعارض التقليدى بين الفرد والمجتمع ، فالانسان لم يستقل بشخصيته فردا له تميزه الخاص عن غيره منذ وجد على الارض ، فلم يستطع أن يستخلص فرديته من السديم الانسانى الذى لم يتشكل بعد الا خلال زمن طويل . والتاريخ يدلنا على أنه كان مندمجا فى كل أكبر منه لم تتمايز أجزاءه وأعضاؤه الا بالتدريج عن طريق تقسيم العمل وتوزيع الادوار ، تلك العملية التى بلغت قمة تطورها فى بواكير النظام الرأسمالى حيث اعترف بالفرد عاملا حاسما فى الانتاج بعد أن ظفر لنفسه بحرية العمل والمرور *laissez faire, laissez passer*

وبذلك تحققت الفردية وأصبحت كسبا للانسان استخلصه من «تفاعل» تاريخى طويل ، لأنها لم تكن احدى صفاته التى لازمته منذ نشأته بقدر ما كانت ثمرة تواصله مع مجموعة كبيرة من العوامل واتصال تطوره ، واستمرار اضافته الى ما يؤكد استقلال شخصيته . كذلك المجتمع ، لم يكن قائما هنالك منذ الازل ، ولم يكن بناء تاما نهائيا يأتى الافراد فيمتصهم داخله ، بل ان الفرد ، يجىء فيزيد المجتمع كميًا ثم يغير فيه كميًا . ويمكن

هذا ان ما يسمى بالمجتمع في مرحلة معينة انما هو بناء لم يكتمل بعد ، مفتوح أمام أفراد جدد يشاركون في تكوينه وتغيير بعض جوانبه ، بحيث قد يؤدي ما يضيفونه اليه الى تغيير صورته وقلبه والارتقاء به الى مرحلة جديدة . فالفرد لا يستغرقه المجتمع بل يقف منه موقفا قد يكون التسليم بصورته الراهنة ، وقد يكون التطلع الى صورة أخرى . والفرد يختار المجتمع أو يرفضه بقراره كل لحظة ، وبكلا الموقفين والقرارين تتأثر صورة المجتمع في الواقع .

فالافراد اذن يساهمون في صنع المجتمع في الوقت الذي يشارك هو في صنعهم ، فكل منهما مفتوح على الآخر في عملية تفاعل متصلة ، وما يسمى بالمجتمع هو ما يصنعه الافراد وما يضيفون اليه في مرحلة معينة ، وانكار دور الفرد انكار للتغير أو التطور ، لأنه اذا ما كان المجتمع قائما هناك تام التكوين ، فكيف نفسر تغيره ؟ ولا بد لتفسير ذلك من الاقرار بدور الفرد ، هذا ان لم نلتصق معجزة من السماء .

وهكذا لا يتيسر حل التعارض بين الفرد والمجتمع الا بكسر الصدفة التي تغلف كل منهما ، فهما ليسا مقولتين أو فئتين مغلفتين نهائيتين ، فاما أن يبتلع المجتمع الفرد في جوفه ، واما ألا يكون سوى الفرد البطل يقود التاريخ ويسوق البشر . فالامر ليس على هذا النحو ، فما يسمى بالفرد هو عملية مفتوحة ناقصة التعيين لم تبلغ ختامها ، يوما ترال تضيق الى نفسها بما تتروذ به مما تتواصل معه وتتفاعل به . وما يسمى بالمجتمع هو كيان ناقص مفتوح أمام الافراد مضيفين اليه متغيرين اياه ، بحيث أن التراكم الكمي لتلك التغيرات يفضي في نهاية الامر الى تغير كيمي للمجتمع يحوله من صورة الى أخرى ، ومن مرحلة الى غيرها . وبذلك يكون تواصل الفاعلية الانسانية ، بسواها تغيراً أفقياً ، بينما يكون اتصال الاضافة اليها أى نموها وتحققها الذاتى تغيراً رأسياً ،

وحصيلة تواصلها واتصالها هو انتقالها وتطورها من المستوى الأدنى الى المستوى الأعلى •

وتتحدد درجة انخفاض المستوى أو سموه بقدر ما يترجم العالم كله الى « عالم انساني » ، فالعالم الانساني هو الطبيعة وقد استأنسها الانسان ، وروضها لخدمة مطالبه • فالانسان يحرر الاشياء ، في مجال الوجود الخاف ، من كثافتها وجمودها لكي تستحيل بالنسبة اليه علامات أو امارات محملة بالمعنى والدلالة (٣) • والنطاق الطبيعي الذي يحاصر الانسان ليس جامدا ثابتا بحيث يظل قيداً له • والانسان لا يتكيف مع العالم بقدر ما يكيف العالم معه بفرضه على العالم تنظيماً جديداً قيميته القيم الانسانية •

وما يفزوه الانسان من العالم مزوداً « بالثقافة » Culture  
سلاحاً وعتاداً ، هو العالم الانساني ، بل ان الثقافة هي الوجه الانساني من العالم ، فاذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية للفكر ، فإن الثقافة هي التي تعين أسلوب استخدام تلك المواد لخدمة مطالبنا ، أي أنها هي التي ترسم الخطة التي يزاول بها الانسان فاعليته ، فكراً وسلوكاً ، في قلب عالمه وبيئته • فهي أسلوب من العمل ينطوي على معتقدات ومهارات وعادات مكتسبة ، وتتضمن الدوافع والبواعث التي تحت الفرد والجماعة على المشاركة في بناء النظم الانسانية ، كما تحمل في باطنها المبادئ والاتجاهات والمقاييس التي تقدر بمقتضاها تلك الاساليب والنظم الثقافية نفسها ، ويحكم عليها •

وتصاغ ثقافة الانسان ، أو بعبارة أخرى عالم الانسان ، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفسح عنها فلسفته وديته وفننه وعلمه ، ومن

١ - د . زكريا إبراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٧٦

قبل ذلك ، فى لغته وأساطيره وسحره • فهى ، كما يقول ألفرد فيبر ، ليست التعبير عن مجموع ظواهر المجتمع السائدة فى مرحلة تاريخية معينة ، بل هى نمط التفكير والنظرة الى الحياة الشائعة فى تلك المرحلة ، كما يفرق « ماكيفير » ، بينها وبين المدنية *civilisation* ، لأن الأخيرة هى الجوانب المادية من حياة المجتمع ، بينما الثقافة هى القيم والمثل السائدة فى المجتمع ، فاذا تعلقت المدنية بالوسائل فإن الثقافة تتصل بالغايات (٤) •

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها ، بل بتباين الصلات التى تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها على بعضها الآخر أو استغراقها له ، أو تعارضها معه فتطفو على السطح نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هى التى تحفظ لها توازنا موقوتا ، لا يلبث أن يضيع بدخول عامل جديد يثير الشك فى قيمة الثقافة القائمة يؤدى الى اعادة التوازن بصورة جديدة •

وينفرد تغير العالم الانسانى باتجاه تقدمى يستهدف مضاعفة استقلال الانسان عن عالمه المبادئ والسيطرة عليه • والتقدم بهذا المعنى يختص به الانسان وحده لأن الحيوانات الأخرى ، بوجه عام ، تكاد تكون حفريات حية مقدر عليها . اما أن تظل على حالها دون كبير تغير أو أن تندثر اذا ما لحقها التغير • وتكون الثقافة بما تحمل من تقاليد بالقياس لهذا التقدم بمثابة العربة التى تسير فتقبل معها أعمال المبرزين من الافراد وآثارهم لمعاصريهم وخلفائهم وتحمل المكتشفات الجديدة من جيل الى جيل (٥) •

فاذا ما حاولنا أن نفرق بين عالم الانسان وسائر العالم فى كلمة واحدة فلن تكون سوى القيم • فالانسان لا يواجه العالم بوصفه موضوعا

4 — Maever and Charles Page, Society, PP. 408 — 9.

٥ — الدوس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود امسين العالم ، مجلة علم النفس ، عدد ٣ ، مجلد ٤ .

مستقلا محايدا ، بل العالم القائم هو عالم بالنسبة اليه ، لا يتصل به الا من جهة ما يعنيه منه ، ولا يعرف منه الانسان الا ما يترجم الى لفته . والعالم لا يبذل نفسه للانسان دون مقابل ، بل الانسان هو الذى ينفذ اليه ، ويأخذ منه ، ويغير صورته ، متفاعلا معه . وما يمنحها الانسان من معنى أو دلالة لجوانب العالم من حيث هي وسائل مساعدة لغاياته ، أو عقبات معرقة لها ، انما ينجم عن تفاعل متصل بين الانسان وتلك الجوانب من العالم . فليست هذه المعانى طلاء خارجيا لسطح العالم بل هي بمثابة العملة التى ينبغى أن يدفعها الانسان لكى يتسلم من العالم ما هو فى حاجة اليه . فكأن العالم على انتظار دائم لما يضع الانسان فيه من معنى ودلالة ليغدو عالما انسانيا له واقعه المؤثر . وهذا هو ما نعنيه بالقيم ، فهي طابع وجود الانسان وقوام بنيته ، وبالتالي هي اللغة التى يفهم بها الانسان العالم ، فتسم للعالم بطابعها وتشيدته وفقا لما تزوده به من معنى .

فالقيمة أو الفاعلية القيمة ، ليست جانباً بعينه من جوانب الانسان ، أو مجالا من مجالات نشاطه لأنه لا سبيل الى فصلها عن الفاعلية الانسانية فى كافة مواقفها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الانسانية من العلم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوز كىما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمة تتجاوز ما هو كائن لتتطلع الى ما ينبغى أن يكون وفى ذلك يقوم جوهرها . فهي علو على الواقع وتجاوز للماضى . ولهذا أخفق كل من جمدها عند أصل نشأتها فى المستويات الدنيا من الفاعلية الانسانية ، على نحو ما فعل أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الوقوف على نشأة أحكام القيمة ومعرفة ماضيها لا يفسر القيمة . فهي تقوم فى غاية الفاعلية ، وليس فى بدايتها التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد (٦) . وتفترض الينبغية أن ثمة ما يجب انكاره وتجاوزه فى الوضع الراهن ،

وتصور أمر آخر لم يوجد بعد ، ويتضمن هذا خروجاً على الماضى والحاضر مضياً الى المستقبل (٧) . فإذا كانت الغاية من حكم القيمة هى النتيجة التى تتمثلها فى العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقيق ، فإن الغاية تكون بهذا المعنى باعثاً للفاعلية القيمية . بل أن الغاية تصبح بوجه من الوجوه علة للفاعلية ، طالما كانت كل صور النشاط الإنسانى سلوكاً هادفاً يمثل طلباً وسعيًا الى غاية (٨) . وما يعنيننا فى ذلك هو أن الفاعلية القيمية فاعلية غائية على الدوام ، ولا يجوز ردها الى هوائيات ودوافع تقصرها نظريات أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الغاية من الفعل أو الحكم هى باعثة وعلة أيضاً ، حتى فى أدنى المستويات ، لأن الإنسان لا يندفع الى الفعل مسوقاً بألية طبيعية بل متصوراً غاية من الغايات ، أى أنه ليس مندمجاً بكليته فى ذلك المستوى الطبيعى العضوى ، ولكنه منفصل عنه بمسافة تحددها غايته . وهذه المسافة هى التى تسمح له بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين المكتات التى تعرضها الطبيعة عليه ، والا كان مثل الحيوان لا يملك سوى استجابات مباشرة لاثرات الطبيعة ملتصقا بها ممترجاً فيها . فالقيم اذن شئ مختلف عن الاصول التلاقيمية التى نشأت نشأت عنها (٩) ، ويشبه ذلك الى حد ما ذهب اليه « فونت » فى قانون « توليد الغاية » heterogeny of purpose من أن الفعل الإرادى يميل الى أن يتعدى الغاية المقصودة منه الى غاية أخرى ، فتظهر بذلك نتائج ، تنشأ عنها أفكار جديدة عن غايات جديدة (١٠) .

٧ — ينكر ماكزى فى كتابه Ultimate Values P. 96 أن لفظة ما ينمى أن يكون بالإنسانية :

Sollen لا تعنى فقط ما هو افضل من الشئ الموجود ، بل توحى دائماً بشئ فى المستقبل .

٨ — قارن : كولبه ، المخل الى الفلسفة ، ص ٢٢٠ .  
— Hawkins, D., The language of Nature P. 291.

٩ — ب. د. توفيق الطويل ، المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

١٠ — كولبه ، المرجع المذكور ، ص ٢١٧ .

وهذا هو ما يمكن تسميته « باعترا ب القيم » ، فهي تغترب دائماً بمصدرها الطبيعي التي تبحث عليه ضرورات مادية مغلنة ، بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية ، لتحيا بعيداً عنه حياة خاصة • وللاعترا ب دلالتان ، أحدها طبية مقبولة والاخرى سيئة مرفوضة •

فأما دلالاته المقبولة فهو التخرج أو الامتداد الابداعي ، بمعنى أن الفاعلية تتخطى أصولها المعروفة في المستوى الأدنى ، وتخرج عنها لتبتكر صوراً أخرى من الوجود والعالم ، ومضيفة اليها أبعاداً انسانية رحيمة ، وضاعدة الى المستوى الأعلى •

وأما دلالاته المرفوضة فهي ما نجدها في مغالاة المثاليين الذين قطفوا القيم عن كل ما يصلها بمصدرها ونشأتها الاولى في الفاعلية الانسانية التي لم يتوقف نموها بعد ، وكان القيم موجودة منذ الميزل وسنظل الى الابد بمقتضى ماهيتها وبمتركب عن تطور الانسيان •

على أنه ينبغي أن نميز في « الاعترا ب » بين مستويات متعددة ، فهناك من صور الفاعلية الانسانية أو الانماط الثقافية ما يقرب به المسافة من أصله مثل النظم الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها ما يبعد به البتة عن مصدره كالفلسفة والفن والعلم ، فهذه الصور الاخيرة ما نلبث أن تطاق علينا وتكاد تهطل عن الانسان بأوضاعه المكافئة والزمانية والعينية المحددة ، على الوجه الذي يمسرها مبادئ عامة لا تستقيم النظرة الى الانسان بما هو كذلك بتغير الضخيم بها • ولعل السر في ذلك هو ما تضيقه احوال البشر اليها بما يوكدّها ويشبها على مدى العصور وتباين الشعوب ، كما أن التحول الذي يطرأ عليها يتم على نحو متمهل بطيء ، ولأن الاشكال التي تتطوّر بها لا تمنع مباشرة تفصيلات الحياة اليومية • فكل ذلك قمين ببيان دقيقها بعيداً عن مصدرها حينئذ تصحب الخيوط التي تصلها بذلك المصدّر عن الاقطار • وواجبنا هو



الحفاظ على تلك الخيوط والإشارة إليها دائما بما يحتاج لنا من وعى ،  
وهذه الإشارة هي بمثابة استرداد للكيثنا ، وتسجيل لها اثباتا عليها من  
الضياع .

والاغتراب المثالي للقيم نوع من الضياع في وثوفه بتاريخ الفاعلية  
الإنسانية عند مستواها الأعلى ، وكأنه بدايتها ونهايتها معا ، وبذلك يقف  
الإنسان من القيم موقفه من موجودات موضوعية مستقلة لا يملك بمجدها  
الا الاعتراف لها والتسليم بها تسليما سليما .

ولا بد إذن لقهر هذا الإغتراب المثالي من الاقرار «بالنسيج الزماني»  
للقيم ، فكل من الطبيعيين والمثاليين يثبتون بالقيمة عند مستوى واحد  
من الزمانية ويجعلونه حاضرا جامدا لها ، فالطبيعيون يقفون عند ماضيها ،  
بينما يقفز المثاليون إلى مستقبلها ، ولكن بعد أن يفقد الماضي أو المستقبل  
دلالته بالنسبة إلى سيلان الزمان وسياقه ، فلا يعود الماضي ماضيا لا بد  
أن يعقبه حاضر ومستقبل ، أو المستقبل مستقبلا قد سبقه حاضر وماضي ،  
بل يتوقف كل منهما كما لو كان حاضرا ثابتا نهائيا .

غير أن الأمر بخلاف هذا وذلك ، وينبغي أن ننظر إلى القيمة  
نظرتنا إلى كل فعل حتى يتعد الزمان إلى كيان ، فيتجلى في حضوره ونموه  
من ماضٍ ثم حاضر إلى مستقبل . فالفاعلية القيمة تنطلق من واقع حاضر  
صاحته أصول ماضية وتتجاوز كليهما إلى مستقبل ، في تصورهما القاسم  
على ما ينبغي أن يكون . فإذا كان الإنسان مشروعا مفتوحا لا يتحقق  
الا في المستقبل الذي يتحدد بدوره بالفاعلية ، فهو يحقق دائما بمسواد  
يملكه التي يخلقها من ماضية وحاضره . فالإنسان ليس معولا إلى  
الماضي كما أنه ليس خالقا للحاضر خلقا متجددا ، لأنه حتى وهو يمتص  
واقعه آنفيا أخذ من واقع مضطرب من قبل . ومن هنا علينا أن نتمسك  
بالحل لمسائل القيمة التقليدية .

وأول هذه المسائل المتفرقة المشهورة بين القيمة من جهة كونها وسيلة الى غاية وبين كونها غاية في ذاتها . ولكن ينبغي أن نفرق أولا بين أن تكون الفاعلية القيمة فاعلية غائية ، وبين أن تستهدف هذه الفاعلية غايات ثابتة مطلقة أى غايات في ذاتها ، لانهما مسألتان مختلفتان ، فالقيمة لا بد أن تتطلع الى غاية وتسعى اليها ، بيد أن ذلك لا يعنى أن هذه الغاية باطنية قصوى تقف في قمة الغايات جميعا ، وذلك لأن تصور القيمة يقبل التدرج ويتضمنه ، وبالتالي فهناك سلسلة متفاضلة من الغايات يختار من بينها الافراد حسب المستوى الذى استطاع أن يبلغه كل منهم في نموه وتحقيقه لذاته . ويعنى تسلسل الغايات وتدرجها أن أدناها يكون وسيلة لاعلاها ، بينما يكون اعلاها غاية لادناها . فالفرق اذن بين القيمة الخارجية الوسيلة والقيمة الباطنية الغائية فرق في المسافة والدرجة ، فكما بعدت القيمة عن أصلها وباعثها الاول المباشر ، أى كلما نأت عن أن تكون صلة مباشرة بينها وبين دافعها وأصلها ، كلما دنت من أن تكون قيمة غائية لا تكون وسيلة لغيرها . وبعبارة أخرى ، كلما زاد اغترابها عن مصدرها ، كلما فقدت طابعها الوسلي ، ومثال ذلك قيمة « الحب » التى تصبح قيمة أو غاية في ذاتها بقدر ما تسمو وتجاوز أصلها الجنسي ، فتتقارقه لتحيا حياتها الخاصة المنفصلة عنه .

والقيم الغائية لا تعنى غايات قد تحددت موضوعيا من قبل وفق معايير خارجي قد سبق فرضه علينا ، لذلك لم يكن سقراط على صواب في قوله بأن المفضيلة علم والبرذيلة جهل ، وكأن القيم والغايات جاهزة هبالك ، وليس علينا الا أن نكتشفها ونعرفها .

فالغايات القريبة قد تصير غايات قصوى ، والغايات الوسلية تصبح غايات في ذاتها بمقتضى نمو فاعليتنا وتطورها . وما كنا نعدده قيمة وسلية في وقت يمكن أن نعدده في وقت آخر قيمة غائية بعد أن يكتسب تأييد الكثير من الفاعليات الانسانية ، في تواصلها معا واستمرارها على

الوجه الذى أسلفنا بيانه • وهذا يفسر اعتراف الانسانية بأسرها بقيم معينة لا يدور حولها نزاع مثل الحق والخير والجمال ، فهى بمثابة قمم شامخة ونهاية أشواط طويلة لم يواجهها الانسان منذ نشأ بل استخلصها بعد عناء ، وتوسل بها الى تأليف عالمه الانسانى وتنظيمه ليكون فى خدمة مطالبه •

وقد رأينا أن الفاعلية الانسانية أو القيمة ، فاعلية متفتحة نامية لا تتقف عند حد ، وهى بذلك لا تكف عن تحويل الوسائل الى غايات ، لأن الوسيلة عندما يقم عليها الاختيار ما تلبث أن تحمل قيمة على الفور ، وتصير غاية للغير ، وبتراكم وتكرار اختيارها تثبت وتصبح قيمة غائية •

وموجز القول أن الغاية والوسيلة لفظان متضايقان لا بد من وضعهما معا فى مركب قيمى واحد يكونان له بمثابة وجهين ، وبذلك لا نستبعد القيم الوسيلة من مجال نظرية القيمة ما دامت تشارك القيم الباطنية فى انطوائها على تصور ما ينبغى أن يكون الذى يتضمن بدوره اختيارا بين ممكنات ، وللتزام بهذا الاختيار •

أما المسألة الثانية ، فهى التفرقة بين ذاتية القيم وموضوعيتها ، وقد كدنا نفصل فيها من بعض جوانبها فى الحديث عن الفرد والمجتمع • فإذا ما حللنا تجربة القيمة لوجدناها دائما ذات قطبين ، أحدهما يتصل بالذات والآخر بالموضوعات ، فإن لم تكن القيم ذات وجود موضوعى مستقل ، لكانت ليست كذلك نشاطا يجرى داخل الانسان بمعزل عن الأشياء ، لأنها تتضمن حكما له شروطه التى تحقق خارج الذات ، ببل أن الذات نفسها ليست عالما مستقلا فذا أو « مواندات بلا نوافذ » فهى تشارك غيرها فى صفاته وأحواله كما تتواصل معه فى نشاطه ، وبالتالي فهي تصدر فى حكمها عن شروط تلزمها وتلزم غيرها • وعندما تختار الذات

قيمة ويؤيدها غيرها فسرعان ما تكتسب القيمة موضوعية من نوع خاص هو موضوعية أثرها في الانسانية كافة . وهذا الضرب من موضوعية القيم هو ما يشكل وحدة المجتمع ووحدة الانسانية ، لأن وحدة المجتمع تقوم على قبول أفرادها للترامات قيمة معينة تربط بينهم ، وذلك لأن المعية المكانية والزمانية لا تكفى أن تكون شرطا لقيام المجتمع .

وما يقال عن الذاتية يمكن أن يقال عن نسبية القيم وتغيرها ، فطالما كان شرط الفاعلية القيمة هو حرية الالتزام فلا بد أن تكون القيم نسبية متغيرة بقدر تعدد الفاعليات الانسانية ، وهذا حق ، ولكن بالقدر الذي يدفع بالانسانية والعالم الانساني الى التغير والنمو . غير أن هذه النسبية وهذا التغير لا يجريان اعتباطا ، لأن ثمة محورا يضم تعدد الفاعليات الانسانية اليه في كل مرحلة من مراحل تطور الانسان ، وفي كل عصر من عصوره ، ويصوغ اتجاهها عاما سائدا ، هذا فضلا عن بعض جوانب التماثل في الفاعلية الانسانية ، وفي المواقف التي تواجهها .

وأما مسألة وحدة أو تعدد القيم ، فيمكن أن تحل على أساس أن الفاعلية القيمة وحدة وهي التي أشرنا إليها في طابعها المبتايزيقي ، وتمثل في النظر الى الأشياء والحكم عليها ومعالجتها بوصفها ممكنات متفاضلة يمكن الاختيار من بينها أو العلو عليها في ضوء غايات يتقوم بها حضور ما ينبغي أن يكون . أما تعدد القيم فيمكن النظر اليه من حيث هو متعدد مجالات الفاعلية القيمة التي تزاوُل فيها تصورها لما ينبغي أن يكون . وهذا لا ينكر وجود قيم مركزية تجذب حولها قيما أخرى كأنها المجال المنطاطبي يجذب الأشياء من حوله فترتب وتنظم في صورة معينة .

ونخلص من هذا كله أن الفرق بين القيمة وسيلة لغايتها أو غاية في ذاتها هو فرق في الدرجة والمستوى في حلقات سلسلة نمو الفاعلية

الانسانية . وان ذاتية القيم ونسبتها وتغيرها ، انما يشير الى صدورها عن افرادهم الذين يتحملون تبعه الالتزام بها ، بينما تعنى موضوعيتها موضوعية أثرها في الانسانية ، وكلية شروط تحققها . وأما وحدتها فهي وحدة طابعها الذي لا يتخلف في كل فاعلية قيمية ، على حين يعنى تعددها تعدد مجالات تطبيقها وتنوع جوانب العالم الانساني التي تنفذ اليها .

فالقيمة اذن مركب يألف تلك الالوجه جميعا ، وأي اجزاء لبعضها يقبض طبيعتها ، ويقعدنا عن فهمها . غير أن القيمة ليست صفة للانسان أو خصيصة للأشياء من بين صفات وخصائص أخرى . كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الانسان له وجوده الموضوعي المنفصل عنه ، بل هي فاعلية وتجربة حية ، أو هي ، أن تحرينا الحق ، الفاعلية الانسانية في صلتها بالعالم أو الواقع وتفاعلها معه .

وانفراد القيمة بعنوان خاص وتنسبية بنيتها ، انما هو محض تجرييد . يعني ألا يقرر بنا قنصلها عن الفاعلية الانسانية ، الا اذا كان ذلك . يهدف التعمق في الدرس ويخصص دلالتها للنوعية في كل موقف من المواقف .

فاذا ما تجلت الفاعلية الانسانية في صور متباينة من الفلسفة والدين والفن والعلم ، فان القيم تنوذا حون استثناء ، فهي تصدر جميعا عن فاعلية ذات طابع جوهري مشترك هو طابع الفاعلية القيمية ، ولا يعنى ذلك اخترا لكل تنوع النشاط الانساني وخصوصيته ، الى صورة واحدة ، وانما يعنى كسفا للوحدة التي تضم عناصرها ، وتلم أطرافها .

تيسيرا لفهمها وتفسيرها .

### ٣ - القيم في الفلسفة :

رأينا آنفاً (١) أن الفلسفة نظرة كلية تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية فكراً وسلوكاً ، لأنها لا يمكن أن تقصر على تحليل قضايا العلم فلا يسمح لها بأن تقول شيئاً عن موضوع بعينه بل يترك ذلك للعلم كما ترعم الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل . غير أن العلوم ، مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة ، فانها تتقف عند تخصصاتها لا تعدوها ، كل عند موضوع معين . وبذلك يبقى هناك موضوع لا تقدر على معالجته ، وهو جماع سائر موضوعات المعرفة . فالعلوم أن تناولت موضوعاً خاصاً ، وأصبح لدينا من العلوم ، تصورا وافتراساً ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلا بد أن نكون في حاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً في موضوع واحد يتخطى به تقصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات . فالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والإنسان بكل ضروب نشاطه ، لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلوم من العلوم . كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة . presuppositions وأسس منهجية لا يصرح بها الباحث في عمله ليست من شأن العلوم ، فضلاً عن الاستيقاق الى التمكن بما يمكن أن تقضي اليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعالمه . وليس للعلوم أن تضع للحدود أو تقترحها أمام تطلعات الإنسان الى معرفة ذلك العالم الرحيب الذي يحرق به من كل جانب . ولا تعين العلوم بكل تخصصاتها للإنسان ما ينبغي أن يتخذ من موقف أو قرار ازاء حل مشكلاته .

---

(\*) في الرد على الوضعية المنطقية في انكارها للميتافيزيقا والقيم في الفصل الاول .

والفلسفة وحدهما هي التي يمكن أن تضطلع بما يعجز العلم عن أدائه . فالقضية أو العبارة الفلسفية لا يمكن أن يكون موضوعها موضوعا لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص علمي معين ، فقد يكون الوجود بما هو كذلك أو الكون بأسره أو الإنسان بكل فاعلياته ، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة ، أو من وجهة نظر علمية معينة . ويشبه ذلك ما فرق على أساسه « ديوى » بين التأمل الفلسفي والفرض العلمي ، فهو يفرق بينهما من حيث مجال التطبيق ، فالمسألة العلمية هي ما كان مجال تطبيقها نوعيا محدودا ، والقضية الفلسفية هي ما كان مجال تطبيقها واسعا شاملا ، فلا يمكن صوغها مباشرة من جهة الشكل أو المحتوى في صيغة تجعلها صالحة للاستعمال المباشر في بحث نوعي (١١) . وإذا ما بعد البحث عن التخصص وتعلقه بأي أمر إنساني عميق وشامل مما ، فلا بد أن يدخل في نطاق الإخلاقيات — أي القيم — سواء عن وعي أو دون وعي (١٢) . والفلسفة هي التي تجفر الأرض التي يشيد عليها رجال العلم صروحهم العقلية والتجريبية . بحثنا عما احتجب وراءها من افتراضات أولية يقسمها « كولنجوود » إلى افتراضات أولية معتادة ، وهي «أما أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقوم على وقائع factual ، وإلى افتراضات أولية مطلقة لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقوم على وقائع . ومن الخطأ الفادح أن ننظر إلى الافتراضات المطلقة ، مثل الاعتقاد بالعلة واطراد الطبيعة ، نظرتنا إلى القضايا الوقائية التي تثبت بالتجربة الجسية . فإذا ما كانت كل فكرة جوابا عن سؤال يمكن تحليله بدوره إلى أفكار هي اجابات عن أسئلة . فهكذا تمضي السلسلة حتى تبلغ في النهاية الفكرة التي لا تكون جوابا . عن أي سؤال لتكون هي الافتراض الأولى المطلق . وبهذا لا يكون الحفر

11 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 15.

12 — Ibid., P. 20.

مشروعاً إلا إذا كانت غايته العثور على جواب عن سؤال • ومهمة  
الفيلسوف ومثله في ذلك مثل المؤرخ عند كولنجوود ، أن يكشف عن  
الاقتراضات الأولية المطلقة في فكر الغير (١٣) •

غير أن الفلسفة لا تقنع عندنا بالحفر والتعمق وراء تلك الاقتراضات  
المجردة تسجيلاً وكشفها وإبرازها للضوء ، بل لتقييم عليها بناء أكثر شفوحاً  
من العلم ، فرجل العلم أو الفكر الذي لا يغمر أعماق أسسه التي يبنى  
فوقها لا يدرى إلى أى ارتفاع يمكن أن يعلو بينائه ، لأنه بقدر عمق  
الأساس يكون ارتفاع البناء • وكلما ضرب الفيلسوف إلى أعماق  
الاعماق كلما استطاع أن يعلو بصرحه أكثر ، فهو وهذه الذى في وسعه  
أن يعرف أو يقدر إلى أين ينبغي أن يتعمق في الحفر والتحليل ، وإلى  
أين ينبغي أن يواصل البناء لتشييد • ويقرب من ذلك من بعض وجوهه  
وضفت « هرايتدا » للفلسفة بأنها « المهندس المعماري لأبنية الروح  
ومقوضتها أيضاً » (١٤) •

ويتيسر بذلك للفيلسوف أن ينطلق إلى أكثر مما يتصور رجيل  
العلم أن ينطلق إليه في الاستنتاج وصوغ النظريات ، فما دام قد تعقب  
الفكر الإنساني إلى جذوره في الماضي ، واتصل به تلياً تلياً في الحاضر ،  
فلابد أن يرتقب ثماره في المستقبل ويمتدح إليها .

فالفلسفة تمكننا إذن من أن نستشرف الأهداف البعيدة التي  
تجاهد البشرية من أجلها ، ونحفزنا على أن نساهم في تحقيقها بما  
استطعنا إلى ذلك سبيلاً (١٥)

— 13 — Quoted in Magill, op. cit., PP. 1046 — 7.

14 — Whitehead, Science and the Modern World, P. 111

١٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ١٠٥



ولا تكفى الفلسفة بالتطلع الى الاهداف البعيدة ، بل تصقل  
ما يتاح للانسان من قدرات ومعرفة دافعة لها الى اقصى نتائجها ، وقرودة  
بالطاقة والفعالية ، وتحشد له كل ما يملك من قوة وعزم ، نافخة  
الريح في شراع مركبه المقلع الى غايات المستقبل . فاذا كانت المواقف  
المتجددة التى يواجهها الانسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم  
المختلفة من مسائلها لكى يتقدم لها الانسان بالحل ، فان الفلسفة ، كما  
يقول « رسل » هى التى تعلم الانسان « كيف يحيا بغير يقين » ومع  
ذلك دون أن يشله التردد » . والفلسفة عند ديكرت « معرفة نظرية  
كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته  
واختراع جميع الفنون » (١٦) ولم تكن أبدا نظرا مقطوع الصلة بالعدل ،  
فهى نظر نقدى ينطوى على موقف من الحياة ، وليست تجريدا لا بقدر  
« استعادة ما هو عينى ملموس عن طريق مجرد » ، على حد تعبير  
هوايتهد (١٧) . كما أن الفكر الفلسفى ، حتى وهو فى أشد حالات التجريد  
عندها يصبح عقيدة من العقائد ، يكون أقوى من أشد الدوافع الطبيعية  
الحاجا وأسرا (١٨) فمهمة الفلسفة تستند الى أساس قيمى سواء فى  
اتجاهها الى النقد أو الاجداع ، فهى التى تبرز المبادئ ، وتكشف  
الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات  
الثقافة السائدة ، بما يحتدم فيها من صراع ، وما يفتلج فيها من توتر ،  
توضح معنى ذلك فى حياة الفرد والجماعة ، وتبين دلالاته فى حاضر الثقافة  
ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعمق احساس الانسان بقيمه ، ويدعم  
قدرته على توجيهها فيما ينبغى له أن يكون .

١٦ - ديكرت ، التاملات فى الفلسفة الاولى ، ترجمة د. عثمان أمين  
عن : لمن تقديم المترجم .

17 - Quoted in Good, Guide to philosophy, P. 568.

18 - Hook, S. Quest for Being, P. 5.

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها من تتحسر على ماضٍ ذهبي ، ومنها من تنثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد .  
فالفلسفة تجعل الناس على وعى بالتزاماتهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها ، لأنها تهيب الإنسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ويتخذ منه موقفاً . وهى تفض ادراكها وتمجيدها لجداراة الإنسان ومكانته من العالم ، فى ثنايا معرفة صارمة للاوضاع والشروط المحددة للطبيعة ، وتقدير رصين لامكانيات النمو والتطور المتفتحة أمام الإنسان فى عالم لم يكتمل بعد .

#### ٤ - القيم فى الدين :

فأما الدين ، فهو الجهد الذى له من العمر ما عاشته الإنسانية نفسها . وهو الافكار والمشاعر والآمال التى تستمر مشبوبة فى صدر المؤمن ، لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعا . وتكمن أهمية الدين فى عمق الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر الى أساسها العقلى ، غير أنها تشير الى وجود واقعى غير ذلول ، وضرورة لا مفر من مواجهتها ويقف الاحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع احساس المؤمن بوجوده هو نفسه . فالدين هو الوعى بتلك القيم والغايات ، والسعى دوما الى تدعيمها ، والتوسع فى نشر أثرها .

وتتنق الاديان جميعا ، بصرف النظر عن كونها منزلة ، أو غير منزلة ، صادرة عن وحى أو غير وحى ، مؤلهة أو وثنية على استنادها الى موقف معين من القيم ، ولعلها هى نفسها موقف قيمى صريح ، لأن عقائدها لا تعنى بتفسير الكون الا بقدر ما تحدد ما ينبغى للإنسان أن يقوم به ازاء هذا الكون . وتعتمد نظرة الاديان الكونية على تعيين مراتب الاشياء والافعال ومنازلها ، فثمة ما هو أسمى وما هو أدنى ،

ومتى عرف ذلك التدرج في المنزلة ، كان التزام المؤمن ازاءها بمواقف محددة قد يكون منها الطقوس والشعائر ، كما يكون منها الصلوات والمعاملات . ويسلم هذا التدرج القيمي الى قيمة عليا تكون منبع القيم جميعا ، ومصدر السلطة والالزام ، واصل الوحدة في كل تجليات الكون . وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز في الدنيا والآخرة محسوباً بمدى الامتثال للقيم الدينية والاخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه .

ولأن الدين موقف قيمي موحد لا يجترىء من الانسان جانباً دون آخر ، بل يصون توازن حياته ، فكان لا بد أن يؤدي ترجيح قيمة على أخرى في الاديان ، وتغليب جانب على آخر في الانسان أن يعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء ، وما يرتقبه من مثوبة جزاء ، تموضه جميعاً عما افتقده في اقباله على بعض القيم والانصراف عن غيرها .

وقد دفع الطابع السائد لعصرنا للبعض الى تصوير الدين تصويراً ينزل به عن القداسة ، فأصبح الدين بلا « اله » أو « كائن مقدس » *divine entity* على حد تعبير أنيشتين<sup>(١٩)</sup> . لأنه لا يصل محتواه الوجداني بالله شخصي .

فاذا كان الدين عند أنيشتين هو الذي يرسم الغاية فإن العلم هو الذي يزودنا بمعرفة الوسيلة التي تساهم في بلوغ تلك الغاية . على أن العلم لا ينشأ أو يخلق الاعلى يد هؤلاء الذين ملأوا طموحاً الى الحق والفهم ، ولا تقيض مثل تلك المشاعر الا عن نبع مجال الدين . وينتسب أيضاً الى هذا المجال الايمان بأن يكون الانتظام الساري في العالم قابلاً أن يدركه العقل ويستوعبه . ولا يتصور أنيشتين أن هناك رجل علم

19 — Einstein, A., Science, Philosophy and Religion, in *Philosophy of science*, edited by Wiener, P. 604.

أميل لا يصدر في بحثه عن ذلك الايمان العميق \* والدين عنده هو الذي يعالج تقويم الفكر والفعل الانساني وليس له أن يتناول الوقائع والعلاقات بينها فهذا من شأن العلم \* ولذلك يرد النزاع القديم بين الدين والعلم الى سوء تقدير للصلة بينهما ، فضلا عن الاعتقاد بوجود الله شخصي يدخل في سر الوقائع ؛ وعلى العلم وحده أن يقيم القواعد العامة التي تحدد الصلة المتبادلة بين الاشياء والحوادث في الزمان والمكان وبالتالي فلا موضع لاله يفرض نفسه علة مستقلة عن حوادث الطبيعة \* وحسب الدين الطموح الى ما ينبغي أن يكون ، ومع ذلك فان العلم يصبح مقعدا بغير دين ، ويغدو الدين أعمى دون علم (٣) \*

كذلك « ديوى » يرجع الدين الى الطبيعة مصدرا للمثل العليا والمفكرات ، والامل فيهما ، وماذا أخيرا لكل ما تؤثره بالخير والتفصيل (٣) ولا يقبل ديوى فكرة الله مفارق للعالم ، ولكنه يهده « وحدة جفيمخ الغايات المثالية التي تثير فينا الرغبة والعمل (٣) » فإلهه إذن هو المثل العليا للتجربة الانسانية والمعتمدة منها ، لذلك كانت التجربة الدينية لدى ديوى حقيقة واقعة شديدة للنفس الامن والسلام ، وخطتها على العمل والتشاطر وليست عناصرها ذخيلة على الثقافة الانسانية ، بل هي خاتمة طبيعي لا غرابة فيه يقع عند بعض الناس في أوقات منتظمة معينة كجزء من تيار التجويع المتصل (٤) ، وما يعيننا في هذا كله هو الاقرار بالدين منطلقا من حقيقة من المقيم ، بنوامعنا نحن نعلم بوجود الله شامل للقدرة والعلم ، ونحن نؤمن برفضه علة أولى في تسيير العالم \*

6. Ibid. PP. 604-605. 20

١٢ - ديوى ، في البحث عن الحقيقة ، ص ٢٣٤

١٢ - ديوى ، في كتاب د . ال. هوانيه ، جون ديوى ، ص ١٤٤

٢٣ - المرجع السابق ، ص ١٤٥

## ٥ - القيمة في الفن

لا يقتصر الفن على الفنان ، فال تجربة الفنية يحياها البشر جميعا .  
لأنهم ان أعجزهم الابداع فلن يعجزهم التفوق على الأقل .

بدأ الانسان بالفن - من حيث هو ابداع - أولى محاولاته  
لخلق عالم انساني واستخلاصه من بين برائن الطبيعة عن طريق  
التصوير والنحت ، والرقص والموسيقى ، فأدخل ألوانا من الوجود  
والفاعلية لم تكن قائمة أصلا في العلم ، وبذلك كان يغيد تشكيل بعض  
جوانب العالم من حوله أو يضيف من عنده أشياء لم يلقاها من قبل .  
وسواء خرج الفن من المبدع أو لم يخرج منه ، فقد استهدف الانسان  
بالفن إشباع حاجات عضوية مباشرة وذلك على المستوى الأدنى من  
فاعليته ، كما أبتغى ارضاء مطالب المستوى الأعلى من فاعليته في سعيه  
الى السيطرة على العالم بترويض بعض جوانبه ، واخضاعها لمخالفته  
التي تعدل من صورته ومعناه . ولعله قد بدأ بالفن منافسا للطبيعة في  
خلق أشكال ودلالات جديدة لها .

فالفنان يسيطر على المادة الخام ويشكلها ، لتصبح لها مظاغة  
والأغراض ، فيحرك بمقدورها وينطق بصمتها تعبيرا مهماها يتلقاه غيره  
من البشر بالفهم والتفوق ، وتتجول بذلك بتكوينات الخط والنقش  
والكتابة ، والطلاء والامعاء والكلمة التي تضاد القسائية بفن من الملامح  
العالم فيبدو متعاطفا مع رغباته الانسانية . ومضى هذا راسا للفن  
ينقل ما هو كائن الى مستنقوى طبيعته أن يكون . وهنا يتبع الفن  
الى جوهره . فاذا كان الانسان لا يقنع بوجوده ووجوده للمسلم  
من حوله على نحو ما هو كائن ، فبوسعه بالفن أن يحقق وجوده الذي

يحصى بأنه لم يكتمل تحققه بعد ، وأن يستوفى حياته التى لم يتم  
استيفائها خلال أشكال وتعبيرات أخرى (٢٤) .

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره ، بل يتصل  
بيهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء  
بالتسليم بها أو التمرد عليها ، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء  
قضايا مجتمعه وعصره ، وذلك لأن الإبداع الفنى يفترض ، بحسب  
شروط تحققه ، وجود جمهور من المتذوقين لهم مستوياتهم الخاصة  
بالتقدير ، ولهم قضاياهم ومشاكلهم التى تأخذ عليهم سبيل نظرهم  
الى الأمور ، ولأن الفنان لا يستطيع ، وهو منصرف الى ابداعه ، أن  
يقنر بوعى أو دون وعى قطيعة تامة بينه وبين غيره وعصره ، ولأن  
المادة التى يعالجها ينفتح فيها تعبيره هى مادة مقتطعة من سياق  
تاريخى اجتماعى لا يمكن اغفاله واعماله ، وعلى هذا الوجه تتسلل  
قيم معينة الى الفن ، فتمنح مضمونا بعينه لقيمته الأصلية وهى قيمة  
الجمال .

أما الفن، من حيث هو تذوق ، فهو المتعة والاثارة التى يجنيها  
كل أفراد الانسان فى تأملهم للوحة أو تمثال ، ومشاهدتهم لمسرحية  
أو قصة سينمائية ، ومطالعتهم للشعر أو النثر ، وانصاتهم للحناء  
والموسيقى . وترد هذه المتعة أول كل شئ الى مشاركة المتذوق  
للفنان المبدع فيما يحسه من رضا فى قهره للطبيعة الصامتة واستنطاقها ،  
ومساهمته المباشرة فى خلق عالم انسانى يعلّو عالم المادة الغليظ .  
كما تعزى الى لهفة الانسان الى الانصراف عن وجود ناقص الاشباع  
الى وجود أكثر ثراء ، وإلى تجربة بلا مخاطرة . والانسان فى ذلك

كأنما يريد أن يكون أكثر من نفسه ، ويود أن يكون « الإنسان الكلي »  
 whole man انذى يجمع سائر تجارب البشر وفاعليتهم (٢٥) •

فهو يبحث اذن عن الامتلاء والاكتمال ، ويتمرد على كل ما يفتقر له .  
 فزدا مطويا على نفسه مقصورا عليها • ويرفض أن تستهلك فاعلياته ،  
 أو تستنفد طاقاته فيما هو عابر ومحض صدفة ، وكل ما من شأنه  
 أن يحد من شخصيته • لذلك يفرق نفسه في آثار الفن ، فيتمثل حيوات  
 غير حياته ، ويتوحد معها ، ويستجيب لها • وهذا التجاوب مع آثار  
 الفن التى تمثل « لا واقعا » unreality أو واقعا مكثفا انما هو  
 امتداد لفردية الانسان الى الوجود الاجتماعى المشترك ، وتوسع في  
 إمكاناته يثير الى شغفه بأن يمتص العالم داخل نفسه ليجعل منه  
 عالمه الخاص ، فيتجاوز ما هو سطحى عارض الى ما هو جوهرى عميق ،  
 وهو ما نجد له نظيرا في العلم والتكنولوجيا حيث يحاول الانسان  
 أن يستطيل بذاته فستوعب العالم كله من أعماق الذرة حتى أقصى  
 مجرات السماء • فإذا ما كان ما هو قائم بالفعل هو وجود الانسان  
 فردا واحدا ، فإن « ما ينبغى أن يكون » هو أن يكون الفرد كلا ،  
 وأن يكون كل ما هو جدير أو قدير على وجوده • وهنا تتخذ القيمة  
 مكانها من الفن من حيث هو تذوق •

وللفن دوره في تحقيق التماسك والتآزر لكل ما يصدر عن  
 الانسان من ضروب النشاط في المجتمع ، ويعمق جذورها في النفس  
 ويصقل جوانبها ، فأوامر الدين وقوة القانون وآثار الفكر لا تصبح  
 عمالة ناجحة الا اذا انتشحت برداء الأليمة والشرف والجلال (٢٦) ،  
 وهذا هو ما يهيئه الفن •

25— Ibid., P. 8.

٢٦ — ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د - زكريا إبراهيم ، ص ٥٤٧

فالفن اذن يصدر عن قيم ويدعم القيم ، بل أن القيم هي الصورة التي تأتلف مع هيولاه ، ان استعربنا اصطلاح أرسطو ، فالموسيقى اذا ما فقدت قيمتها الفنية فهي محض جلبة وضوضاء ، ولوحة المصور بدونها مجرد ضربات فرشاه ، والشعر اذا خلا منها فهو ألفاظ منظومه ، وهكذا في سائر الفنون . فكل أثر فنى يفقد قيمته ما يلبث أن يمسح الى مادته الأصلية التي صيغ منها ، ولا يعدها .

## ٦ - القيم في العلم

انطوت مواقف الباحثين من القيمة على نظرتهم من العلاقة بين القيم والعلم ، الا أنها تناولت في درجة الاعلان أو الاضمار ، على الوجه الذي عرضت به في الفصل السابق . لذلك وجب ابرازها وتفصيلها .

ومجمل تلك الاتجاهات أن هناك موقفين رئيسيين من صلة القيم والعلم ، أحدهما ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم لأن مجاله الوقائع والقوانين التي تجري على سنن حتمية وتثبتها الملاحظة والتجربة الموضوعية ، فالحقيقة العلمية قائمة هناك ، محايدة مستقلة عن الإنسان ، وعلى رجل العلم أن يكثف عنها القلب .

والموقف الآخر يقرن القيم بالعلم ، ويختلف الباحثون في تحديد صورة ذلك الاقتران . فأما الموقف الأول الذي ينأى بالعلم عن القيم الانسانية ، فيتفرع الى اتجاهين متعارضين ، الأول يخشى نسطة العلم أو يوليه ازراءه ويفزع الى ملجأ غيره من الدين أو الفن أو في آية نزع فلسفية ، والثاني يذعن لسلطان العلم ويطوى فكره تحت بعض نظرياته أو اتجاهاته ، مسلما بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكره ، ويقيم عليها نظرتة للإنسان والعالم بأسره .



والعلم في الحالتين أمر خارج عن نطاق الانسان له سلطته المستقلة ، وحقيقته المنعزلة عن الفاعلية الانسانية ، فلما قبله واما رفضه •

وهذه نظرة غربية عن تاريخ الانسان ، فالعلم ليس كائنًا مستقلًا يواجهنا ويلزمنا أن نتخذ موقفًا ازاءه ، بل هو أحد جوانب الفاعلية الانسانية النوعية ، وهو جهد موصول يبدله الانسان ليستزيد من استقلاله عن الطبيعة والسيطرة عليها • والانسان لا يخرج من جلده ومن طابع وجوده وأسلوب فاعليته أثناء البحث العلمي ، لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو نفسه الذي يبدع آثار الفن ، أو ينشئ مذاهب الفلسفة ، أو يبحث ظواهر الطبيعة ، وما يصدق على فاعليته هنا يصدق عليها هناك • فهو الذي يقيم بناء العلم ، فيخضع لنمو الانسان وتطوره • والعلم ليس هو القوانين العلمية ، بل هو اكتشافها أو صوغها ، وعملية الاكتشاف أو الصياغة عملية مشروطة بما يشرط كل فعل انساني آخر ، وبذلك لا يقع العلم بعيدا عن متناول القيم •

والقول بانكار تعلق العلم بالقيم انما هو تعبير عن اغتراب العام عن الانسان ، صاحبه ومنشئه ، وكأنه لم يعد ملكه ولم يكن صنع يده ، وليس عليه الا أن يقول رأيه في ذلك الكائن الغريب ، هل هو معه أو ضده ، وهل العلم مشيد أم مدمر ، وهل يقف مع خير الانسان أو مع شروره ، أو في كلمة واحدة : هل هو مع قيم الانسان أو ضدها ، فكل تلك الاسئلة قد أخطأ وضعها الصواب لأنها قلبت الامور ونسي واضعوها أصل العلم في فاعلية الانسان وقصروا نظرهم على ما أثمرته تلك الفاعلية في العلم ، فأصبح عندهم نباتا مقطوع الجذور • ووصل العلم بأصله في الفاعلية التقييمية يسقط تلك الاسئلة مشروعاتها ، ويسترد الانسان ما اغترب عنه من العلم عن طريق الوعي بمصدر العلم في الفاعلية الانسانية ذات الطابع التقييمي ، حتى لا يصير كيانا خارجا

عنا ، متمردا على سلطاننا ، لا ندرى أيفى بمطالبنا أو لا يبالى بها .

أما الموقف الذى يقرن القيم بالعلم ، فقد يقف أحيانا عند صورة الاعتراف بعلاقة العلم بقيمة الحق ، لأن مدار بحث العلم هو تشد ان الحق وتجليته والتطابق معه . غير أن صلة العلم بالقيم لا تقف عند هذا الحد ، لأن القيم تنفذ الى كل نشاط علمى ابتداء من الملاحظة حتى صوغ النظرية ، ولكن ليس فحسب بالقدر الذى يتطلع به رجل العلم الى قيمة الحق ، بل على النحو الذى أسلفنا بيانه عن الفاعلية القيمية .

وقد تكون الصلة بين القيم والعلم عند البعض الآخر أكثر اتساعا مما نتصور ، فلا تكتفى بتصور الفاعلية الانسانية فاعلية قيمية ، بل تذهب الى أن الكون نفسه محكوم بقيم وغايات معينة ، ومادام العلم يبحث فى الكون ، فهو يبحث اذن فى قيم وغايات كونية Cosmic وذلك بمعنى أن الكون بأسره تحدوه قيم وتدفعه غايات ، وعلى العلم أن يدرس هذه القيم وتلك الغايات ، ولكن على أنها حوادث ووقائع موضوعية . فهناك الكثير من الفلاسفة الذين رأوا فى الكون نزوعا نحو غايات كلية قصوى . واقتترنت تصوراتهم عن القيم الانسانية بتلك الغايات التى تحمل فى باطنها القيمة الأسمى . وهم بذلك لا يقنعون بالقيم تصورا متعلقا بالانسان وحده ، بل أسقطوا ذلك التصور الانسانى على الكون الذى يجب على العلم فى نظرهم أن يدرس غاياته وقيمه . ويتبدى ذلك الاتجاه لدى الكسندر Alexander وهواينهد وجمهرة الفلاسفة

ذوى النزعة التطورية مثل دريش وايرول هاريس Harris الذى ألف كتابا عن « الطبيعة والعقل والحديث » حاول أن يثبت فيه أن هناك عقلا مطلقا هو مصدر المعقولية فى عمليات التطور كما هو مصدر الحق والكمال والقيم . والطبيعة لديه عملية تطور ذاتى للعقل (٣٧) .

27 — Harries, E., *Nature, Mind and The Modern Science* P. 451.

وليس من الاستثناء بل هي القاعدة أن يسير العلماء مع الفلاسفة يداً في يد على مر العصور ، فأصل الشقاق بينهم هو ضغط تحيزات النزعة التجريبية التي لم تعد اليوم غير أحد مخططات الماضي وليس لها سند علمي ، بل لقد أثبتت أنها في عصر التطور والنسبية والكوانتم خرافة لا تليق بعصرها (٢٨) . وعلى العلم اذن أن يدرك أن ما يجري عليه التطور من جوانب الكون إنما هو شيء له اتجاهه المرسوم وغايته المقدرة (٢٩) .

كما أن هناك من العلماء من مضى بعيداً عن العلم مثل استفالد Ostwald وكولر Kohler في محاولة لاقامة مذهب فلسفي على أساس من افتراض وجود القيمة والغاية والنظام الكامن في حوادث الكون ، بحيث يكون مفتاح مشكلة القيمة في الفيزياء . فهذا « كولر » يعتقد أن النظام الذي يفترضه رجل العلم في الكون ليس مفروضاً من الخارج بل هو قائم بذاته ، وإذا ما طرأ عليه ما يبعث فيه الاضطراب أسرع إلى اصلاحه وتصحيحه إلى الحد الأقصى من الاستقرار والبساطة على نحو ما يدلنا عليه القانون الثاني من الديناميكا الحرارية . وهذا التصحيح الذاتي إنما ينم عن قيم ايجابية ، بينما يشير التغير إلى قيم سلبية . وهكذا نجد أن القوة المعارضة لعناصر التغير والاضطراب ، وكذلك النزعة الرامية إلى العودة من حال الاضطراب إلى حال النظام والاستقرار ، نجدها أشبه بفاعلية متجهة إلى ما هو « أفضل » (٣٠) .

ونحن نرفض ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة أو أولئك العلماء ، فإين أتتيح جمال التصوير لتلك التفسيرات السهلة القائمة على تصور

26 — Ibid., P. 452.

27 — Ibid. P. 439.

٣٠ — ريمون روبييه ، الفلسفة القيم ، ص ص ١٨٥ — ١٨٧

غاية للكون ، فانها لا تحمل قيمة علمية ، وليست من شأن القيم الانسانية وصلتها بالعلم . واذا كانت آراؤهم تتلخص دائما في القول بأن أمرا قد حدث لأنه متفق مع غاية الكون ، فلا ريب أن ذلك التفسير كان يمكن أن يكون سليما لو كانت لدينا أية فكرة عن غاية الكون هذه وقيمة<sup>(٣١)</sup> . وثمة فارق هائل بين غاية الكون وقيمه ، هذا اذا كان له أن يستهدف غاية وأن يحمل قيمة ، وبين غاية الانسان وقيمه لأن المعنى في الحالتين ليس هو بعينه .

بيد أن ذلك التصور متى خلع قيما وغايات علي الكون ، فلانما يخلع عن الفاعلية الانسانية طابعها القيمي لأنه يجعل من القيم موجودات عينية مستقلة عن الانسان ، بينما القيم والغايات لا تصف الطبيعة أو الكون بل تصف أفعال الانسان وموقفه من العالم .

أما الموقف الذي نرجح اقتراحه من الصواب ، فهو الذي يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الانسانية وأسلوب أفعالها ، ويجعل من العلم أحد صور هذه الفاعلية ، وبالتالي يتصوره فاعلية قيمة كسائر الفاعليات السابقة كالفلسفة والدين والفن ، ولا يتباين معها الا من جهة المجال والدلالة حيث يتعدد له غاية مباشرة وأسلوب خاص . وبذلك لا يصبح ، العالم الذي يصوره لنا العلم ، علما غريبا يلزم تمجيده أو ثلثه ، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الانسان القيم والمثل العليا التي يتشبث بها ، والمشهد الطبيعي للحياة والنضال الانساني ، والدار التي تمكن الانسان من بلوغ غاياته في رحابها ، واخضاع المواد المتاحة له وفقا لارادته .

ونعتقد ان القيم بالعلم في مستويات ثلاثة : الأول : القيم التي تسبق الاستغناء بالعلم ، وهي القيم التي ينشأ العلم ورجل العلم في أحضانها

٣١- جون كيمي ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . امين الشريف ، ص ٢٥١

في مرحلة تاريخية معينة ، كما تتمثل في ثقافة العصر ، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم الى ارضائها والوفاء بها ، وما تكشف عنه من موقف تجاه مسائل العلم ومناهجه في تلك المرحلة . فمنها اذن ما يبدو في البواعث الكامنة وراء اختيار المرء للعلم شاغلا وعملا من بين سائر المشاغل والاعمال ، وكذلك اختيار مشكلات وموضوعات بعينها لتكون مادة للبحث العلمي دون غيرها ، هذا فضلا عن القيمة الأساسية التي تعبر عنها القضية المشهورة القائلة بأن المعرفة أسمى وأفضل من الجهل ، من ثم ينبغي على الانسان أن يكتشف العالم من حوله مما يدعم فيه احساسه بالكرامة . والمستوى الثاني : هو القيم الباطنة في العلم ، من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأسسه العقلية والتجريبية ، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات . فالمنهج العلمي لا يعدو أن يكون وسيلة مفضية الى غاية ، ولا تتبين سلامة الوسيلة أو نجاحها الا في أساس من النظر الى القيمة التي تتضمنها هذه الغاية . والمستوى الثالث هو القيم التي يؤدي اليها العلم ويضيفها الى

قيم العالم الانساني ، فمزاولة البحث العلمي وصقل أدواته وتجديدها وتطوير مناهجه والاستفادة من كفاءتها واستيعاب أسلوبه لمجالات جديدة من المعرفة ، يفضي جميعا الى توليد قيم جديدة وتوكيد أخرى ، بحيث تتسع جوانب العالم الانساني ، وتعدل صورة الطبيعة ، ويتغير وجه الحياة . كما تتبدى الصلة بين القيم والعلم في ذلك المستوى الثالث فيما تتجلى عنه العلاقة بين النظرية والتطبيق ، وبين الكشف والاختراع .

ويقترن ذلك كله بما يعلق الانسان على العلم من أمل لحل مشكلاته ومد نفوذه على مناطق المجهول من الكون .

فإذا كان العالم الانساني واحدا ، فهو عالم تنفذ القيم الى

جميع صور فاعليته ومن بينها العلم نفسه ، لا فرق في ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن •

ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها ، كما يسدى لنا في الآن نفسه ، المعون في استجلاء القيم الانسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق •

## المراجع

### ١ - الأحيائية :

- 1 — Ayer, **Philosophical Essays**, London, Macmillan, 1968.
- 2 — Asch, S., **Social Psychology**, N. Y., Prentice Hall, 1952.
- 3 — A fanassiev, V., **Marrist Philosophy**, Moscow, Progress publishers, 1965.
- 4 — Becker, H., **Through Values to Social Interpretation**, Durham, Duke University Press, 1960.
- 5 — Bronowski, J., **Science and Human Values**, London, Hutchinson, 1951.
- 6 — Bronowski, J., and Mazlish, D., **The Western Intellectual Tradition**, Middle Sex, Penguin Books, 1963.
- 7 — Cassirer, E., **An Essay on Man**, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1963.
- 8 — Catton, W., «A Theory of Value», in **American Sociological Review**, Vol. 24, June 1959.
- 9 — Curtis, J., **Social Psychology**, N. Y., McGraw Hill, 1960.
- 10 — Davidson, R., (editor) **The Search for Meaning in Life**, N.Y., Rinehart, 1962.
- 11 — Desan, W., **The Truth: Final, An Essay on the Philosophy of Sartre**, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
- 12 — Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, N. Y., Mentor Books, 1954.

- 12 — Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.
- 14 — Dreish, H., *Ethical Principles in Theory and Practice*, N. Y., Norton and Company, 1927.
- 15 — Durkheim, E., *Sociology and Philosophy*, Eng. translation by Dooock, Illinois The Free Press, 1953.
- 16 — Fischer, E., *The Necessity of Art*, Penguin Books, 1963.
- 17 — Friedrich, C., *The Philosophy of Hegel, Selected Works*, N. Y., The Modern Library, 1964.
- 18 — Fridrich, C., *The Philosophy of Kant, Selected Works*, N. Y., The Modern Library, 1949.
- 19 — Gruber, F., (editor) *Aspects of Value*, University of Pennsylvania Press, 1950.
- 20 — Gould, H., *Marxist Glossary*, Sidney, 1947.
- 21 — Haldane, J., *The Enequality of Man*, Penguin Books 1948.
- 22 — Harris, E., *Nature, Mind and Modern Science*, London, George Allen, 1945.
- 22 — Hawkins, D., *The Language of Nature*, San Francisco, Freeman and Company, 1963.
- 24 — Herzberg, A., *The Psychology of Philosophers*, London, Kegan Paul, 1929.
- 25 — Hook, S., *The Quest for Being*, N. Y., St. Maritan Press, 1960.
- 26 — Hurley, J., (editor) *The Humanist Frame*, London, George Allen, 1962.
- 27 — Joad, C., *Guide to Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.



- 29 — Joad, C., **Philosophy**, London, Hodder and Stoughton, 1944.
- 29 — Jofreys, M., **Personal Values in the Modern World**, Penguin Books, 1962.
- 30 — Lalande, A., **La Psychologie des Jugements de Valeur**, Le Caire, Travaux de l'Université Egyptienne, 1929.
- 31 — Lalande, A., **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Paris, P. U. F., 1951.
- 32 — Lamont, C., **Humanism as a Philosophy**, London, Watts, 1952.
- 33 — Lavelle, L., **Traité des Valeurs**, tome 1, Paris, P.U.F., 1951.
- 34 — Lavelle, L., **Introduction à L'ontologie**, Paris, P.U.F., 1957.
- 35 — Leontiev, L., **Fundamentals of Marxist Political Economy**, Moscow, Novosti Press, 1965.
- 26 — Lévy - Bruhl, L., **La Morale et la Science des Mœurs**, Paris, P.U.F., 1953.
- 37 — Mackenzie, J., **Ultimate Values**, London, Hodder and Stoughton, 1929.
- 38 — Mackenzie, J., **A Manual of Ethics**, London, University Tutorial Press, 1950.
- 39 — MacIver and Page, **Society**, London, Macmillan, 1961.
- 40 — Magill, F., (editor), **Masterpieces of World Philosophy in Summary Form**, N. Y., Harper and Bros., 1961.
- 41 — Marx and Engels, **Selected Works**, two Volumes, Moscow, Foreign languages Publishing House, 1962.
- 42 — Marx, **The Holy Family**, Moscow, 1956.
- 43 — Mannheim, K., **Ideology and Utopia**, London, Kegan Paul, Paul, 1940.

- 44 — Morton, A, **Language of Men**, London, Coblet Press. 1945.
- 45 — Myrdal, G., **Value in Social Theory**, N. Y., Harper and Bros., 1958.
- 46 — Murphy, G., **Human Potentialities**, London, George Allen, 1960.
- 47 — Parsons et al., (editors), **Theories of Society**, N. Y., The Free Press.
- 48 — Paul Foulkié, **La Volonté**, Paris, P.U.F., 1949.
- 49 — Perry, R, **General Theory of Value**, Harvard University Press, 1950.
- 50 — Peirce, C., **Values in a Universe of Chance**, (selected writings edited by Wiener), N. Y., Doubleday Press, 1958.
- 51 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory**, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- 52 — Ruth Penedict, **Patterns of Culture**, N. Y., New American Library, 1955.
- 53 — Sartre, J. P., **L'être et le Néant**, Paris, Gallimand, 1943.
- 54 — Sartre, J. P., **The Problem of Method**, Eng. translation by Barnes, London, Methuen, 1963.
- 55 — Sartre, «Materialism and Revolution», in **Philosophy in the Twentieth Century**, edited by Barret and Aiken, N.Y., Random House, 1962.
- 56 — Sartre, **Existentialism and Humanism**, Eng. translation by Marret, London, Methuen, 1949.
- 57 — Shoeck, H, and Wiggins, J., (editors), **J., Scientism and Values**, New Jersey, Van Nostrand Company, 1960.
- 58 — Schlatter, R., et al., (editors), **Philosophy**, New Jersey, Prentice Hall, 1964.

- 59 — Timasheff, N., **Sociological Theory, its Nature and Growth**, .  
N. Y., Random House , 1955.
- 60 — Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Our Civilization**, London, .  
George Allen, 1947.
- 61 — Van Dyke, V., **Political Science, A Philosophical Analysis**, .  
Stanford University, Press, 1960.
- 62 — Waddington, C., **The Ethical Animal**, London, George  
Allen, 1960.
- 63 — Waddington, C., **Science and Ethics**, London, George  
Allen, 1944.
- 64 — Warnock, M., **Ethics Since 1900**, London, Oxford University  
Press, 1961.
- 65 — Wellman, C., **The Language of Ethics**, Harvard University  
Press, 1961.
- 66 — Westermarck, E., **Ethical Relativity**, London, Kegan Paul,  
1932.
- 67 — Woodworth, R., **Contemporary Schools, of Psychology**, .  
London Methuen, 1949.

#### ثانيا : المراجع العربية :

- ١ — أندريه كريسون ، **الاخلاق في الفلسفة الحديثة** ، ترجمة عبد الحليم  
محمود وأبو بكر زكري — القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٨
- ٢ — اميل برييه ، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة** ، ترجمة د . محمود قاسم  
القاهرة ، الالف كتاب ، ١٩٥٦ .
- ٣ — برتران رسل ، **المجتمع البشرى في الاخلاق والسياسة** ، ترجمة عبدالكريم  
احمد ، القاهرة ، الانتاج المصري ، ١٩٦٠ .
- ٤ — احمد فؤاد الاهواني ، **جون ديوى** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .

- ٥ — د . تونيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٦٠ .
- ٦ — د . تونيق الطويل ، مذهب المنفعة العاملة في فلسفة الاخلاق ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .
- ٧ — د . تونيق الطويل ، أسس الفلسفة ، القاهرة ، النهضة العربية ، ١٩٦٧ .
- ٨ — جون ديوى ، البحث عن اليقين ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاحوانى ، القاهرة ، عيسى البابى الحلبي ، ١٩٧٠ .
- ٩ — جون ديوى ، المطلق او نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .
- ١٠ — جون ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك ، ترجمة د . لبيب النجيبى ، القاهرة .
- ١١ — جون ديوى وآخرون ، اخلاقهم و اخلاقنا ، وجهات النظر الماركسية ، والليبرالية في المثل الاخلاقية ، ترجمة سمير عبده ، دمشق ، دار دمشق ، ١٩٦٩ .
- ١٢ — جون ديوى ، الفن خبيرة ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، القاهرة ، النهضة العربية ١٩٦٣ .
- ١٣ — جون ليويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، القاهرة ، الدار المصرية للكتب ، ١٩٥٧ .
- ١٤ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ترجمة د . عادل العوا ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق .
- ١٥ — راندال ، تكوين العقل الحديث ، جزآن ، ترجمة د . جورج طعمه ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٥٥ .
- ١٦ — د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ .
- ١٧ — د . زكريا ابراهيم ، برجسون ، القاهرة ، دار المعارف .
- ١٨ — د . زكريا ابراهيم ، الاخلاق والمجتمع ، القاهرة ، الدار المصرية للتليف والترجمة ١٩٦٦ .
- ١٩ — د . زكى نجيب محمود ، فلسفة وعق ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٦٣ .

- ٢٠- د . زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ .
- ٢١- سيجموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسى ، ترجمة د . سامى محمود على وعبد السلام التفاضى ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .
- ٢٢- د . عادل العوا ، القيمة الأخلاقية ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ .
- ٢٣- د . عثمان أمين ، شيلر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ .
- ٢٤- د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٢ .
- ٢٥- د . عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٦ .
- ٢٦- د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلاق وجوبية ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٢ .
- ٢٧- د . عبد العزيز مرعى و د . أحمد سعيد ، القيمة وتوزيع الدخل ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٤ .
- ٢٨- د . عبد المنعم البيه ، نظرية القيمة ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٥٣ .
- ٢٩- كارل بيكر ، المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد شفيق غريال ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٣٠- جان ايف كانط ، تفكير كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة ، ترجمة د . سامى الحروبى وجمال الاناس ، دمشق ، دار اليقظة ، ١٩٥٩ .
- ٣١- جون كارل فلوغل ، الإنسان والأخلاق والمجتمع ، ترجمة عثمان نويه ، القاهرة ، الألف كتاب ، دار الفكر العربى .
- ٣٢- د . مؤاد زكريا ، الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى ، القاهرة ، مركز الشرق الاوسط ، ١٩٥٧ .

- ٢٣- — الدس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود أمين العالم ،  
القاهرة ، مجلة علم النفس ، مجلد ٤ عدد ٣ ، ١٩٤٩ ،
- ٢٤- — جوليان هكسلى ، الإنسان فى العالم الحديث ، ترجمة حسن خطاب ،  
القاهرة ، النهضة المصرية .
- ٢٥- — ويل ديوارنت ، مجاهج الفلسفة ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ،  
القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

## محتويات الكتاب

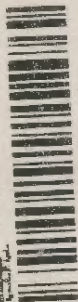
الوضـوع	صفحة
مقدمة . . . . .	م - و
الفصل الأول : مشكلة القيمة . . . . .	١ - ٤٩
تمهيد . . . . .	
١ - ميلاد نظرية القيمة . . . . .	
٢ - للقيمة بين الاقرار والانكار . . . . .	
٣ - مكانة القيمة من المذهب للفلسفى . . . . .	
٤ - مسائل القيمة ومباحثها . . . . .	
الفصل الثانى : مواقف القيمة . . . . .	٥١ - ١٩٣
١ - تصنيف مواقف القيمة . . . . .	
٢ - المواقف الطبيعية . . . . .	
٣ - المواقف الخالية . . . . .	
٤ - المواقف للبراجماتية . . . . .	
٥ - المواقف الوجودية . . . . .	
الفصل الثالث : نحو نظرة شاملة للقيمة . . . . .	١٩٥ - ٢٤٨
١ - نقد المواقف السابقة . . . . .	
٢ - للفاعلية القيمية . . . . .	
٣ - للقيم فى الفلسفة . . . . .	
٤ - للقيم فى الدين . . . . .	
٥ - للقيم فى الفن . . . . .	
٦ - للقيم فى العلم . . . . .	







Bibliothek Alexandria



0396637